

Jänismetsällä

Pohdintoja uskonnosta jänisjumalan etsinnöissä nykypäivän Taipeiissa

國初御史某年少科第巡按福建有胡天保者
愛其貌美每升輿坐堂必伺而睨之巡按心以

愛其貌美每升輿坐堂必伺而睨之巡按心以
為疑卒不解其故胥吏亦不敢言居無何巡按

巡他邑胡竟偕往陰伏廁所窺其臀巡按愈疑

貌心不能忘明知天上桂豈為凡鳥所集然神

召問之初猶不言
木乃云實見大人美

魂飄蕩不覺無豐

於枯
未讀晏子春秋

木之下逾

心一時
以非禮之

揄怒

兔兒神專

癡想與尋常害人

聘男子為契弟之

間男

香火閩俗原為

者咸往禱焉

讀晏子春秋

少年投身入府

推車甚勤謹與僱直錢

立廟果靈驗如響凡偷期密約有所求而不得

不受先生亦愛之未幾病危諸醫不效將斷氣

少年投身入府為先生推車甚勤謹與僱直錢

問男悅男之事可為我立廟招香火閩俗原為

勸勿誅羽人故下手太重若狄偉人先生頗不

立廟果靈驗如響凡偷期密約有所求而不得

癡奴子果有此心何不早說矣厚葬之

Sami Tapio Huttunen

Sosiaali- ja kulttuuriantropologian

Pro gradu-tutkielma

Valtiotieteellinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

Kesäkuu 2020

Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos/Institution– Department ---
Tekijä/Författare – Author Sami Tapio Huttunen		
Työn nimi / Arbetets titel – Title Jänismetsällä: Pohdintoja uskonnosta jänisjumalan etsinnöissä nykypäivän Taipeiissa		
Oppiaine /Läroämne – Subject Sosiaali- ja kulttuuriantropologia		
Työn laji/Arbetets art – Level Pro gradu	Aika/Datum – Month and year 30.6.2020	Sivumäärä/ Sidoantal – Number of pages 124 + liitteet
Tiivistelmä/Referat – Abstract <p>Tämä työ käsittelee uskontoa nykypäivän Taiwanissa. Se pureutuu erityisesti kansanuskonnon tutkimukseen ja erinäisiin teorioihin, joita on hyödynnetty tutkittaessa kansanuskontoa Taiwanissa ja Manner-Kiinassa. Aikaisempia tutkimuksia ja teorioita peilaillaan antropologisen Taipeiissa tehdyn kenttätutkimuksen pohjalta. Tutkimuskohteena oli Taipeiissa oleva temppeli ja siellä palvottava HLBTQ-ihmisille tarkoitettu jänisjumala. Tutkimus on ainutlaatuinen, sillä kukaan muu ei ole vielä tutkinut jänisjumalaa ympäröivää uskonnollisuutta yhtä paljoa.</p> <p>Tutkimus toteutettiin vuosina 2018-2019, jolloin tutkija asui Taipeiissa. Kentällä hyödynnettiin tyypillisiä antropologisia tutkimusmetodeja, kuten osallistuvaa havainnointia ja haastatteluja. Teemahaastatteluita tehtiin yhteensä 11 kappaletta. Työssä kentältä kerättyä aineistoa hyödynnetään monipuolisesti nostattamaan kysymyksiä uskonnosta Taipeiissa ja tarkastelemaan jänisjumalaa ympäröivää uskonnollisuutta.</p> <p>Työ porautuu laajemmista uskontoteoreettisista kysymyksistä ihmisten henkilökohtaisiin kokemuksiin uskonnosta. Työssä keskitytään kahteen eri aihepiiriin: ensimmäiseksi tarkastellaan uskonnollisuutta ja uskontoa Taiwanissa yleensä. Historia ja temppelin uskonnollinen tausta kertovat paljon, lokerointi tiettyihin uskointoihin ei ole tarpeeksi hyvä lähestymistapa. Työssä ehdotetaan, että uskonnollisuus on parhaiten ymmärrettävissä keskityttäessä erilaisiin uskonnon harjoittamisen tapoihin, joita tarkastelemalla on helpompi ymmärtää Taiwanin uskonnollinen monimuotoisuus. Toiseksi pohditaan sitä, kuinka ihmiset hakevat apua jumalilta taiwanilaisessa kansanuskossa. Avun pyytämiseen liittyy keskeisesti uskonnon aineelliset puolet, joiden hyödyntäminen on erittäin yleistä Taiwanissa. Tämän pohjalta argumentoidaan, että kaupungistuvassa nykypäiväisessä Taipeiissa uskonnossa korostetaan ihmisten ja jumalten välisiä suhteita, jotka luovat pohjan uskonnollisille kokemuksille ja ylläpitävät uskonnollista järjestelmää. Lisäksi työssä ehdotetaan, että vaikka jänisjumala on poikkeuksellinen jumala Taiwanissa ja koko maailmassa, on siihen liittyvä uskonnollisuus pitkälti tyypillistä kansanuskkoa, jota on tutkittu jo pitkään antropologisesti.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Uskonto, aineellisuus, Taiwan, HLBTQ, antropologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited		
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information		

Mummoilleni
Taimi Huttuselle ja Eeva Peräkylälle
heidän antamistaan kasvun eväistä

中文前言與致謝

首先我想萬分感謝盧威明師父與他的弟子對我研究提問的耐心與論文的幫助。此外我須要感謝參與我的研究的人。如果沒有你們的幫助，我就無法寫出這篇論文。我只能希望我把你們的思想和生活描繪的夠好。在芬蘭，道教與台灣的宗教一般而言不是那麼著名，但我指望我的論文會感召至少一個芬蘭人來台灣體驗台灣的美。兔兒神在 2017 年給我很大的影響，我的生活得到好多的保佑，沒有這些影響我不會認識新的朋友，不會嚐遍台灣的美食，不會接觸台灣的大自然並且體會好多的事情。寫論文以後，我覺得道教和人類學有些共同之處，像道教研究者康思奇說「道教世界觀的基本方面之一是人類學」（2013，123）。當然人類學相對道教比較學術不是那麼一樣，人類學卻對一樣的議題感興趣：人性是什麼，如何人可以改善自己，如何人們可以相處融洽。在這篇論文，我遺憾地沒辦法討論這些議題，我希望這篇更關於哲學和宗教學的論文能讓其他人類學家找到對道教的看法。

除參與我的研究的人之外我也想感謝我在台灣認識的人。在網上很多人說台灣人是世界最友善的人，我同意這個說法。我在台灣做研究的這段時間，從臺北到臺東，認識的台灣朋友都給我非常美好的回憶。我們一起爬山、泡溫泉、享受美食，讓我發現田野調查並不需要一直是工作，也可以是休閒的時刻。這些時刻不但讓我放鬆還讓我在生活中學到新的事物。這些台灣朋友的翻譯幫助我避免論文寫作卡住！還要感謝銘傳大學華語中心的老師和同學們，我們班又熱烈又鼓勵的氣氛讓我每天找到動力學習中文。

特別感謝：

盧威明師父和威明堂的人

駐芬蘭台北代表處

銘傳大學華語中心的老師和同學們

魏嘉佑

曾逸珊

落月屋梁

2020 年 6 月 25 日赫爾辛基

湖道深

Sami Tapio Huttunen

Esipuhe ja kiitokset

Jos minulle olisi kerrottu 11 vuotta sitten, kun aloitin ensimmäistä kertaa kiinan opiskelut, että olisin yhdeksän vuoden päästä Taiwanissa tutkimassa paikallista uskontoa sosiaali- ja kulttuuriantropologian pro gradu -työtäni varten, en ole varma, olisinko uskonut korviani. Nyt, vuonna 2017 graduseminaarissa aloitetun projektin loppumetreillä asia tuntuu edelleen yhtä uskomattomalta ja voin vain toivoa, että olen saanut napattua paperille tyydyttävästi kentällä kokemani uskonnon monipuolisuuden. Tämä pro gradu -työ on myös päätös antropologian opinnoilleni, jotka aloitin vuonna 2011 Skotlannissa Aberdeenin yliopistossa. Antropologia, joka ihastuttaa ja raivostuttaa monipuolisuudellaan, nostattaa kuitenkin monia olennaisia kysymyksiä inhimillisyydestä, elämäntavoistamme ja siitä, miten voimme tulla toimeen keskenämme. En siis voi valittaa valitsemastani tieteenalasta ja näenkin, että se tulee olemaan osa elämäni, mihinkä se nyt johtaakaan. Tässä työssäni toivon tarkastelevani antropologialle, ja erityisesti uskontoantropologialle, Itä-Aasian tutkimukselle, kuin myös HLBTQ-tutkimukselle olennaisia asioita uskonnosta ja uskonnollisuudesta nykypäivän maailmassa ja toivottavasti siitä on hyötyä tuleville tutkielmien tekijöille ja muille lukijoille.

Erityisen suuret kiitokset:

Mestari Lu Weimingille ja hänen oppilailleen, jotka toivottivat minut tervetulleeksi, kaikille tutkimukseen osallistuneille, joita ilman tämän tutkimuksen tekeminen olisi ollut mahdotonta,

Taipei Representative Office in Finland ja Taiwanin opetusministeriölle mahdollisuudesta matkustaa Taiwaniin opiskelemaan kiinaa Huayu-apurahan avulla,

Ming Chuan yliopiston kiinan opettajille heidän innostavasta kiinan opetuksesta,

Valtioneuvostolliselle tiedekunnalle matka-apurahasta,

Wei Chia-Yulle tulkkaamisesta ja kääntämisestä,

Tseng Yi-Shanille litteroinnista,

Ronni Pinslerille tietojen jakamisesta ja tutkimukseni edistämisestä,

ja ohjaajalleni Anni Kajanukselle ja kaikille minua graduprosessin aikana auttaneille

Helsingissä, 25.6.2020

Sami Tapio Huttunen

Sisällysluettelo

JOHDANTO	1
1 Kohtaamisia	4
1.1 Kentällä kaupungissa ja temppelissä	7
1.2 Laajemmat yhteiskunnalliset kulmat ja teoreettiset leikkauspinnat	13
2 Vaeltamassa tiellä	19
2.1 Sanojen ja kuvien ansoissa	25
2.2 Kala kuivalla maalla	29
USKONNOT JA TEMPEELIT	35
3 Uskonnollisia virtauksia	36
4 Uskonnot ja uskonnollisuus Taiwanissa	40
4.1 Kansanusko ja synkretismi	41
4.2 Oikeat ja väärät uskonnot Kiinan ja Taiwanin historiassa	47
5 Taolaisuuden, taikuuden ja buddhalaisuuden yhteenvirtauksessa	55
5.1 Kirkko ja Tylypahka	58
JUMALAT JA VÄLITTÄJÄT	63
6 Jumalainen yritys	65
6.1 Jänisjumalan historia	70
6.2 Jänisjumalan uudet kasvot	75
6.3 Ammattinimike: suojelusjumala	78
7 Markkinat ja välittäjät	83
7.1 Uskonnollinen kilpailu	84
7.2 Taikavoiman talous	88
7.3 Taivaallinen kauppakuitti	93
8 Suhdeverkossa	101
8.1 Raha Hyve saa maailman pyörimään	107
8.2 Myötävärähtelyä ja vastakaikua	112
LOPPUTULEMAT	119
9 Rakastaa, ei rakasta, rakastaa, ei rakasta...	120
10 Lopun alku	123
LÄHTEET	126
1 Kuvituskuvien lähteet	126
2 Kirjallisuus	127
3 Verkkolähteet	141
4 Muu aineisto	143
5 Opinnäytetyöt ja väitöskirjat	143
LIITTEET	145

1 Tempppelin vanha sijainti	145
2 Taiwanin uskonnot vuonna 2018 maakuntien ja kaupunkien tilastoimana	146
3 Taiwan Social Change Surveyn tuloksia	147
3.1 Kuvaajia	152
4 Jänisjumalan tarina	153
5 Keith Stevensin kuvat	154

Kuvaluettelo

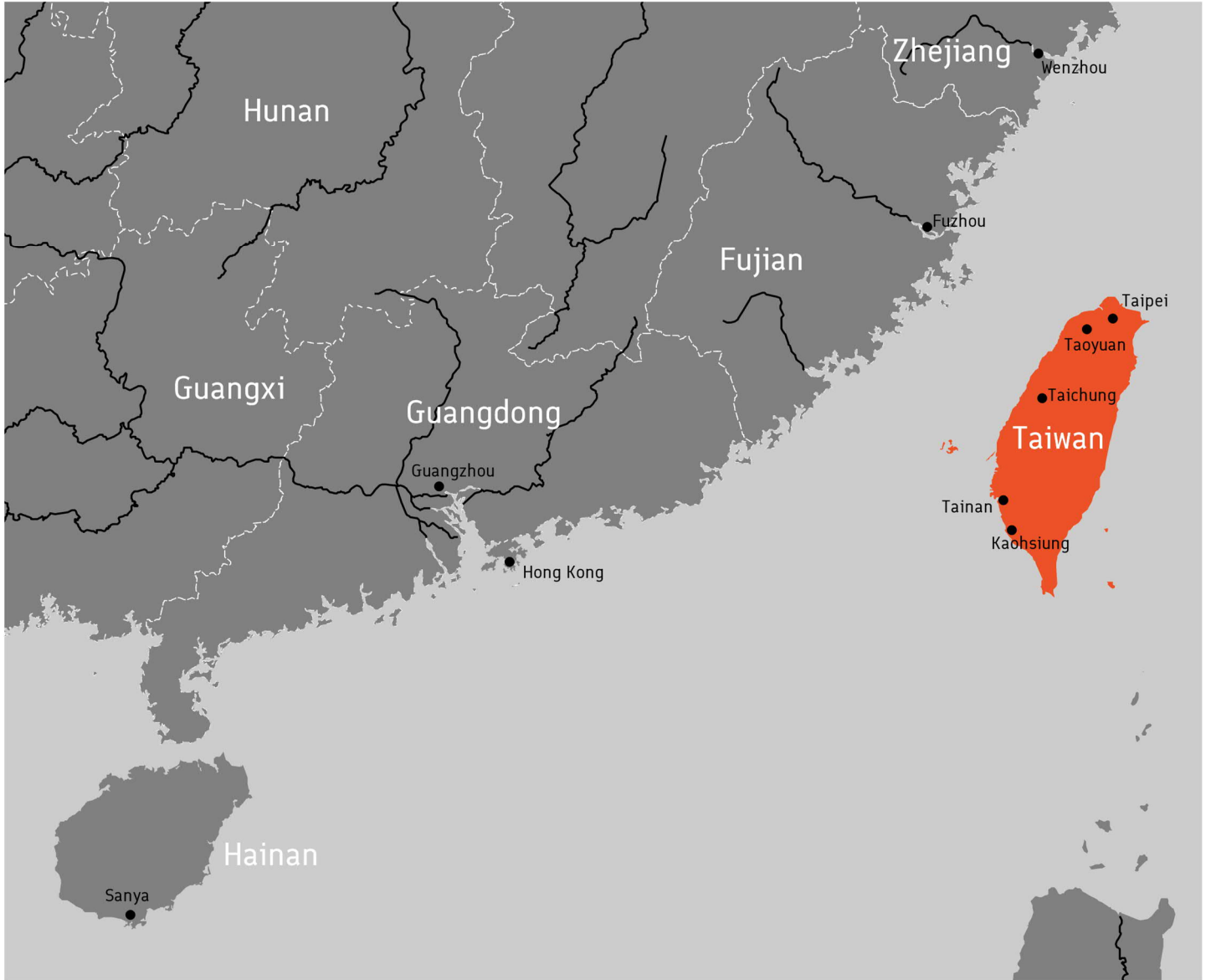
Kuva 1: Taitelija pukeutuneena henkimeedioksi (童乩 tongji), joka on jänisjumalan possessoimana.....	6
Kuva 2: Tempppelin summittainen pohjapiirros.	12
Kuva 3: Rakennus, jossa temppeli toimii Zhonghe-piirissä.....	12
Kuva 4: 20-30.vuotiaiden uskonnollinen kuuluvuus Taiwanissa 2004-2019 kyselyjen mukaisesti.	44
Kuva 5: TSCS 2019:ään osallistuneiden kahden ikäryhmän vaikutelmat tiettyyn uskontoon kuuluvista ihmisistä.....	53
Kuva 6: Tempppelin pääalttari ja jumalten patsaat (seuraava aukeama).	67
Kuva 7: Keith Stevensin kuva etelätaiwanilaisesta Sanbushe-jumalasta (2002).	74
Kuva 8: Jänisjumalan ja tempppelin pääjumalan kuvat, jotka ovat odottamassa heti ovelle tullessa.	76
Kuva 9: Jänisjumalan alttari ja hänen ”henkitaulu” (牌位 paiwei).	77
Kuva 10: Jänisjumalan muita ilmentymiä.	77
Kuva 11: Temppeleiden ja uskonnollisten järjestöjen määrä Taiwanissa.	86
Kuva 12: Chen Weihuan ”taikavoiman talouden” mallin kuvaaja (2008, 97).....	90
Kuva 13: Tempppelin tarjoamat palvelut (taustalla julisteessa).....	91
Kuva 14: Jänisjumalan talismaaneja.	96
Kuva 15: Syyn ja seurauksen toiminnan esimerkkejä.	110
Kuva 16: TSCS 2019 -kyselyn tuloksia karmaan liittyvistä uskomuksista ikäryhmittäin.....	111

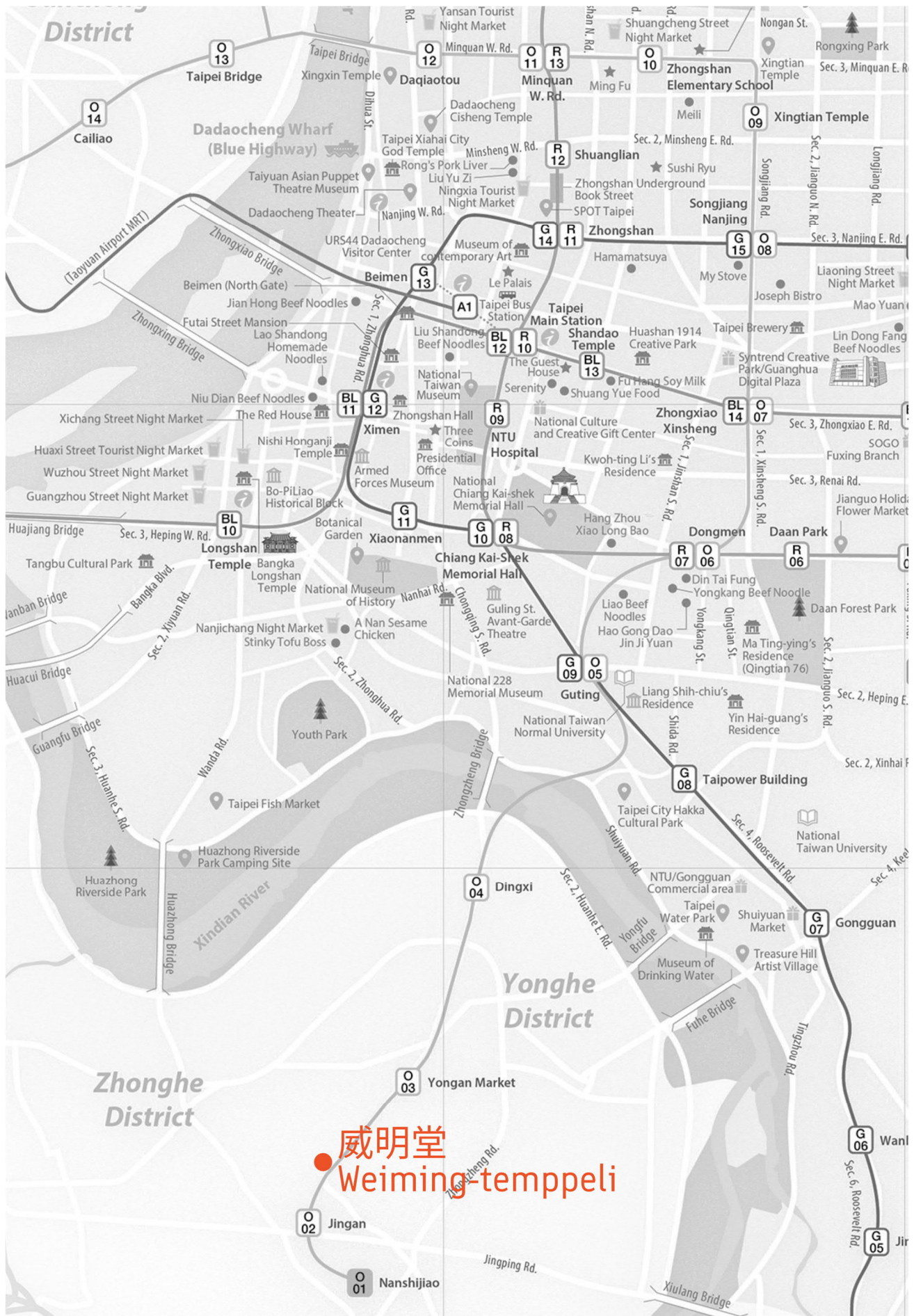
Lyhenteet ja käytänteet

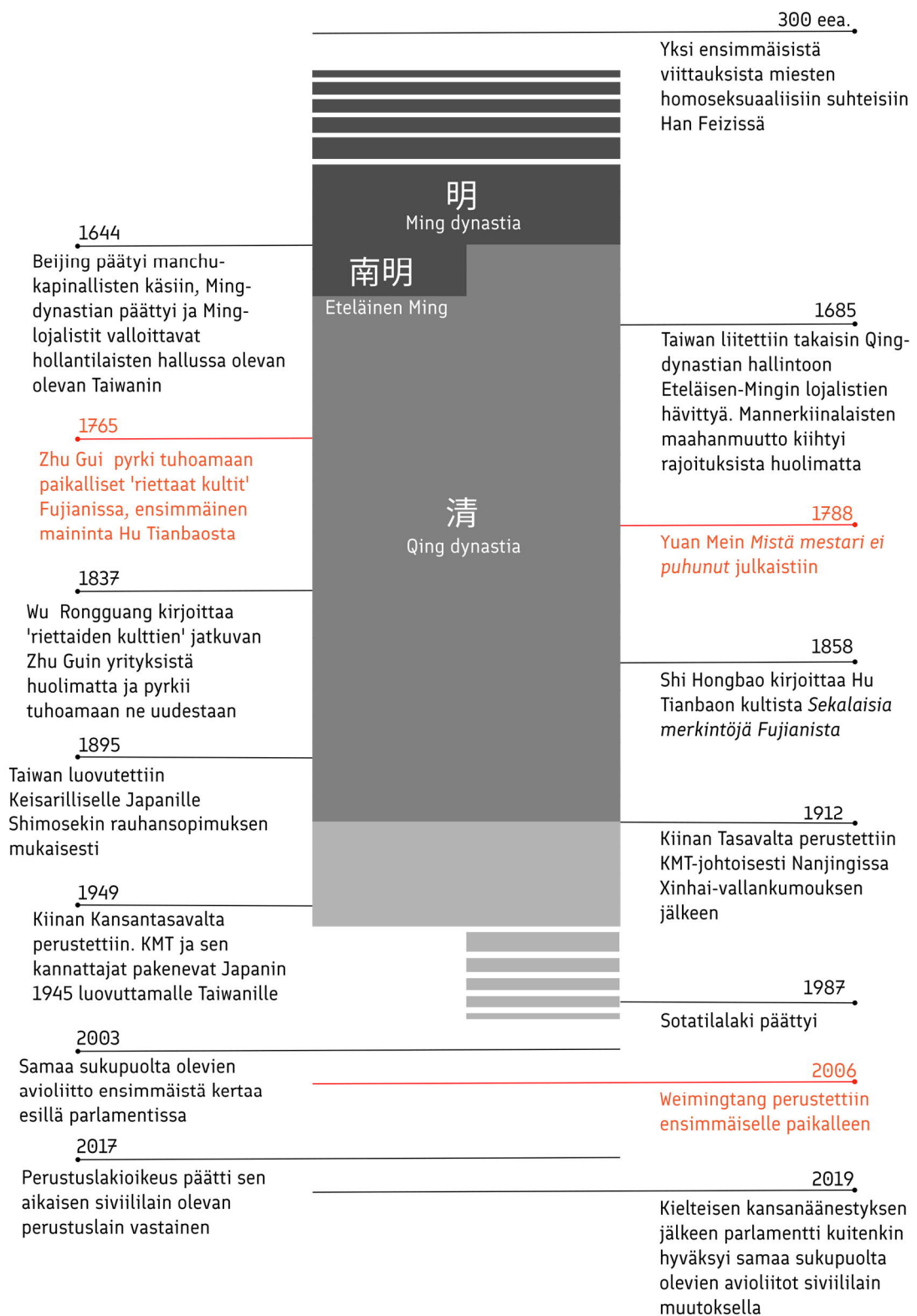
Tässä tutkielmassa käytän Taiwanissa käytettäviä perinteisiä kiinalaisiamerkkejä viittaessa kiinalaisiin sanoihin, ääntämysasun olen kirjoittanut pinyin-järjestelmän mukaisesti. Olen kirjoittanut kiinalaisia merkkejä suhteellisen useaan kohtaan auttamaan lukijaa löytämään lisää aiheesta. Joistakin Taiwanin hokkien kiinan sanoista puhuttaessa olen lisännyt Peh-oe-ji -järjestelmän mukaisen ääntämyksen. Vakiintuneet käsitteet olen myös kirjoittanut perinteisellä kirjoitusasulla, kuten tao tai taolaisuus ja Taipei vaikka pinyin-järjestelmässä se olisi *dao* ja *Taipei*. Nimet kirjoitan alkuperäisessä järjestyksessä ja vakiintuneissa kirjoitusasuissa, jos sellainen on, esimerkiksi Taiwanin presidentti Tsai Ing-wen (蔡英文), ei Yingwen Cai.

Olen kääntänyt monia englanninkielisiä lainauksia ja pätkiä lukukokemuksen sujuvoittamiseksi, joten mahdolliset poikkeamat terminologiassa ja lainauksissa johtuvat tästä.

Haastatteluista otetutuista kommentteissa olen käyttänyt yleistä kirjoitusasua, ei-sannalliset äännähdykset ja olennaiset äänensävyyn muutokset ovat merkattu sulkeisiin (), esimerkiksi (nauraa). Kaikki henkilöt, Mestari Lu Weimingiä lukuun ottamatta, esiintyvät työssäni peitenimillä.







Johdanto

Pienen, noin viiden neliömetrin hotellihuoneen lattialle on leviteltynä kaikkea, mitä ihminen saattaakaan tarvita kuuden kuukauden oleskelun aikana ulkomailla. Edellispäivänä pesemäni pyykit haisevat jo ummehtuneelle, koska huoneen ilmastointi ei riitä poistamaan kaikkea kosteutta. Ikkunaa vasten ropisee sade, mikä kertoo Taiwanin vuodenajan siirtymisestä kohti sateista kesämonsuunia. Vaatteet, kengät, kirjat, opiskeluvälineet ja matkamuistot ovat leviteltynä jokaiselle tasolle, mitä huoneesta löytyy ja pähkäilen, miten saan ne mahtumaan mukaani kotiin. Käsimatkatavaroihini olen jo pakannut kaikista tärkeimmät, kaikista pyhimmat esineet, joita antropologi voi kerätä matkansa aikana: kenttämuistiinpanot. Ne ja Weiming-temppeliltä saamani jänisjumalan amuletti olivat käärittyinä muoviin ja aseteltu siististi vaatteiden sekaan, ettei niihin varmasti pääsisi käymään mitään vahinkoa. Yhtäkkiä puhelimeni alkaa rämisemään; valtava määrä viestejä tulvii LINE-viestiohjelman keskusteluryhmään. "Me voitimme" kirjoittaa joku ja lisää perään piirroshahmon konfettia ampuvasta karhusta. "Voimme mennä naimisiin 24. päivä!" eräs toinen kommentoi. Näytän kuvaa poikaystävälleni ja harmittelen, kuinka en päässyt itse paikalle katsomaan tilannetta. Katson uutiskuvaa sateessa mieltään osoittavista ihmisistä, joidenka vaatetusta ja erinäisiä kylttejä koristavat sateenkaaret eri muodoissa: märkänä roikkuvina nauhoina, kasvoihin maalattuina viivoina ja kyltteihin piirrettyinä kuvina. Mietin, mitäköhän seuraavaksi tapahtuu, nyt kun tämäkin on ohi.

17. toukokuuta 2019, Taipei

Taiwanin kansanuskonnon tutkimusta on Suomessa tehty jo useamman vuosikymmenen ajan ja kiinalaisia uskontoja, kuten taolaisuutta ja buddhalaisuutta on myös tutkittu ahkerasti, mikä näkyy varsinkin Helsingin yliopiston Itä-Aasian tutkimuksen oppiaineessa tehdyissä pro gradu - töissä. Taiwanin kohdalla suurin osa aikaisemmasta suomenkielisestä kirjallisuudesta pohjautuu pitkälti suomalaisten lähetystyöläisten kirjoituksiin tai lähetystyöhön (esim. Natri 1970; Pakarinen 2001; Pinola 1981). Monet tutkimukset kuten tämäkin tutkimus keskittyvät usein kiinalaiseen kansanuskoon, jolla tarkoitetaan kiinaa (hokkien, mandariinikiinaa) puhuvien taiwanilaisten uskonnollisuutta.¹ Lisäksi ulkomaalaisten antropologien ja uskonnotutkijoiden yleisluontoisempia teoksia taolaisuudesta on myös julkaistu käännöksinä (Kohn 2014; M. Palmer 1998).

Antropologisesti ja etnografisesti kiinnostavampaa kirjallisuutta on viimeiseksi Helsingin yliopistossa tehneet vuosituhannen vaihteen jälkeen Ovaskainen (2008) ja Auvinen (2006) ja viimeisempänä Takkinen (2016). Erityisesti Armi Auvisen pro gradu uskonnosta opiskelijoiden maailmassa heijastelee samoja kysymyksiä kuin työni: nuorten uskonnollisuus, uskonnollisuuden merkitykset nuorten ihmisten elämässä ja uskonnon säilyminen ja muutos jatkuvasti kehittyvässä nykypäivän Taipeiissa. Yli kymmenen vuoden ero töittemme välillä on tuonut mukanaan suuria muutoksia, varsinkin internetin vaikutusten myötä. Internet ei ole kuitenkaan hävittänyt uskontoa vaan siitä on tullut yksi osa uskonnollisten toimijoiden toimialoista. Internet oli myös se syy, joka johdatti minut tutkimusaiheeni pariin syksyllä 2017. Tarkasteltaessa Matleena Pinolan kirjaa *Pai Pai*, joka tuo taiwanilaisten kansanuskon eloon lukijalle, on selvää, että muutokset eivät välttämättä ole niin suuria, kuin ensisilmäyksellä saattaisi odottaa. Tässä työssä pyrin tarkastelemaan erityisesti uskonnon nykypäivää 2000-luvun aikaisessa Taipeiissa, mutta on kuitenkin selvää, että taolaisuudesta, buddhalaisuudesta tai kansanuskonnosta puhuttaessa on myös muistettava historiallinen näkökulma, koska uskonnot ammentavat ajatuksia, rituaaleja ja toimintamalleja vuosikymmenten, vuosisatojen tai jopa vuosituhansien takaa, kuten monet antropologiset tutkimukset osoittavat (erit. Feuchtwang 2001; Dean 1993). Tämä kertoo niiden elinvoimasta ja muuntautumiskyvystä, myös näin *Blade Runnerin* jälkeisessä tulevaisuudessa.

Tämä työ tarkastelee pääaiheinaan jänisjumalaa (兔兒神 *tu'ershen*), temppeliä, jossa häntä voi palvoa sekä häntä palvovia ihmisiä. Työ pohjautuu vuoden 2018 lokakuun ja vuoden 2019 maaliskuun välillä tehtyyn kenttätutkimukseen, jolloin asuin Taipeiissa. Aineistoksi

¹ Taiwanissa on useita alkuperäiskansojen ryhmiä, joilla on omat uskontonsa. Tässä työssä käytän termiä taiwanilainen löyhästi tarkoittamaan Taiwanilla asuvia kiinaa puhuvia ihmisiä (taiwanilaisuudesta ks. esim. Chang 2003).

tuona aikana kerääntyi kenttämuistiinpanojen pino, sadoittain valokuvia kuin myös verkouutisia, sosiaalisen median postauksia ja temppelin tuottamia kirjallisia tekstejä. Jänisjumalan tutkimus on äärimmäisen arvokasta, sillä se on täysin uniikki jumala, jonka voi löytää ainoastaan kyseisestä temppelistä. Weiming-temppeli (威明堂 *weimingtang*) sijaitsee Taipeiin kaupunkia ympäröivän Uuden-Taipein alueella Pohjois-Taiwanissa Kiinan kansantasavallassa. Uusi-Taipei ja Taipei muodostavat yhdessä yli 2000 neliömetrin kaupunki- ja maaseutualueiden yhdistelmän, jossa asui vuoden 2018 lopussa noin 6.6 miljoonaa ihmistä (MOI 2020). Jänisjumalan tekee myös kiintoisaksi se, että hän on erikoistunut erityisesti homo-, lesbo-, bi-, trans-, tai queer-ihmisten (HLBTQ-ihmisten) auttamiseen, mikä tekee tutkimusaiheesta entistä monimuotoisemman ja monialaisemman. Tässä työssä tarkastelen jänisjumalaa ympäröivää uskonnollisuutta. Työssä hyödynnän eri teorioita ja näkemyksiä, joita kiinalaisen kansanuskon tutkimuksessa on hyödynnetty ja kiistetty. Näiden pohjalta ehdotan, että vaikka jänisjumala onkin erityisesti HLBTQ-ihmisille suunnattu, on häntä ympäröivä uskonnollisuus tyypillistä nykypäivän Taiwanille. Tarkastelun prosessissa on kiinnitettävä erityisesti huomiota uskonnollisen toiminnan muotoihin ja koitettava löytää vastauksia siihen, miten jänisjumala on tullut olemaan siellä ja minkälaisia merkityksiä se saa ihmisten elämässä.

Työni rakenne on seuraava: alkuun tarkastelen hieman tarkemmin tutkimukseni lähtökohtia ja kenttätöitä ja sitä, miten lähdän lähestymään tutkimuskohdettani jänisjumalaa. Osassa ”Uskonnot ja temppelit” syvennyn enemmän Taiwanin uskontoihin yleensä ja historiaan, sillä 1900-luvun aikaiset muutokset ovat olennaisia tarkastellessa Weiming-temppeliä. Argumentoin, että uskontoja Taiwanissa ei pidä ymmärtää tai lokeroida liian tiukoiksi kokonaisuuksiksi vaan pikemmin ne täytyy nähdä uskonnollisen toiminnan virtauksina. Tällainen lähestymiskulma on olennainen tarkasteltaessa Weiming-temppelin monipuolista uskonnollisuutta, joka tuntuu rikkovan määrittelyn rajoja. Osassa ”Jumalat ja välittäjät” selvitän jänisjumalan historiaa ja nykypäivää ja niitä merkityksiä ja tarkoituksia, joita hänellä on. Näiden tarkastelussa hyödynnän uskonnollisten markkinoiden käsitettä ja tarkastelen erilaisia uskonnon aineellisia аспектеja. Tässä osassa lopullinen väittämäni kuitenkin on, ettei uskontoa voida ymmärtää pelkästään markkinoiden näkökulmasta, vaikka se olisi analyyttisesti osuvaa ja vaikka miten markkinoiden tai talouden kieltä hyödynnetään uskonnon sisälläkin. Uskonnon keskiössä on suhteet niin ihmisten kuin jumalten välillä. Työn lopuksi pohdin hieman laajemmin uskonnon tarkoitusta. Työni pääargumentti on, että Weiming-temppeli on taiwanilaisen kansanuskon mukautuvuuden ilmentymä nykypäivän Taipeiissa.

1 Kohtaamisia

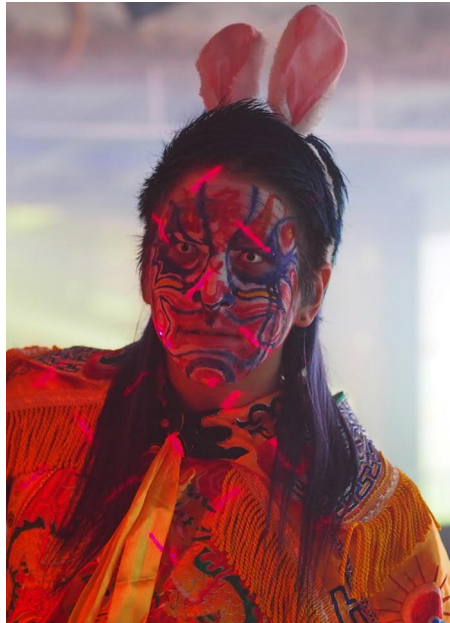
Selkäpiitäni pitkin kulkee kylmiä väreitä ja tunnen itseni oudon hämmentyneeksi ja innostuneeksi samanaikaisesti. "Ei voi olla totta", mietin ja jatkan ajatustani "Mitenkä se on mahdollista - jo ennen temppeliin menemistä!" Kirjoitan hurjanlaisesti muistiinpanoja puhelimeeni ja kiitän nykyajan teknologiaa kenttämuistiinpanojen helppoudesta [kuitenkin nykyään niitä lukiessa huomaa, ettei ennustava tekstinsyöttö ole kenttätöyläisen paras ystävä, varsinkaan kun kirjoittaa kolmella eri kielellä.] Koitan pitää keskustelua yllä matkakumppanini kanssa ja hän nyökyttelee, kun selitän innostuneena sattuneesta. Oli lokakuun ensimmäinen viikko ja tuntui, kuin olisin saapunut Taipeihin vasta hetki sitten. Tai, olinhan minä. Saavuin kaupunkiin pitkien lentojen ja vielä pidemmältä tuntuneen bussimatkan jälkeen vasta kaksi viikkoa sitten ja kaikki tuntui niin uudelta - tai kuten ei pitäisi sanoa - oudolta. Koitin saada selvää metroliiikenteestä ja sen säännöistä, ruokalistaista, liikennekylteistä, mainoksista ja kaikesta, mikä tuntui kunakin hetkenä kiinnostavalta nenä kiinni kännykässä, kun perinteiset kiinalaiset merkit eivät avautuneet minulle. Ja tämäkin kaikki tapahtui ennen kuin olin varsinaisesti "aloittanut kenttätöitä". Kyseisenä iltana olin sopinut tapaamisen paikallisessa teknologiayrityksessä työskentelevän miehen kanssa. Koitin luoda yhteyksiä ja aloittaa löytämään sopivia henkilöitä, joita myöhemmin voisin haastatella. Olimme menneet vuosittaiseen taidetapahtumaan, joka muistuttaa kovin Helsingissä järjestettävää Lux Helsinkiä valoineen ja kadulla vaeltavine väkijoukkoineen. Illan mittaan kiersimme erään puiston ja sen ympäristöön järjestettyjä valoinstallaatioita ja keskustelimme elämästä Taipeiissa, minkä vuoksi olin tullut sinne ja mitä aion siellä tehdä. Illan loppupuolella, kierrettyämme taidegallerian, päätimme käydä sen alakerrassa sijaitsevassa klubissa, koska illan lopuksi sinne oli ilmainen sisäänpääsy. Savukoneen savun ja valojen täyttämässä huoneessa ei ollut montaa ihmistä. DJ hytkyi laitteistonsa takana ja tuijotin ympärilleni ja mietin, ovatkohan kaikki klubit Taipeiissa aina tyhjiä. Silloin silmiini osui jotakin. Kirkkaan keltaiseen monimutkaisilla kuvioilla kirjailtuun kaapuun pukeutunut henkilö kävelee kohti minua. Katson häntä silmiin ja tunnen, miten sävähdän hänen silmiään. Ne ovat kirkkaan harmaat, kuin jostain kauhuelokuvasta. Lopulta huomaan hänen tummien hiustensa päälle asetellut jäniksen korvat. Tuijotan hetken ja säntään juttelemaan hänelle. Oli lokakuun ensimmäinen viikko ja olin juuri tavannut jänisjumalan.

16. lokakuuta 2018, Taipei

Tällaiset sattumanvaraiset hetket ovat antropologisen kenttätöön ytimessä, mutta toisaalta ne myös korostavat, miten sattumanvaraista antropologinen kenttätö voi olla. Kentällä ollessani selvemmäksi ja selvemmäksi tuli se, miten ”hajanainen” kokemukseni oli. Tämä johtui osittain käytännöllisistä syistä, koska suurin osa ajastani kului opiskellessani kiinaa, osittain myös temppelin luonteen takia. Temppelissä käyminen Taiwanissa tapahtuu yleisesti silloin kun itse haluaa, joten en voinut tietää, kuka oli tulossa ja menossa minäkin päivänä ja kehen törmäisin temppelille mennessäni. Tämän pohjalta päätinkin käyttää kohtaamisten käsitettä eräänlaisena heuristisena apuvälineenä, jonka avulla voisin pohtia kenttäkokemuksiani. Ne korostavat niitä hetkiä, jotka auttoivat minua pohtimaan asioita uudelleen kuin myös tekemäni kenttätöiden luonnetta, koska:

Kohtaamiset nostavat esille etnografisen kenttätöön kokemukset. Kestävän ja tarkkaavaisen arjen ja jokapäiväisten toimintojen pohdinta on ollut yksi nykypäivän antropologian määritteleviä piirteitä. Kohtaamiset ylittävät aina rajat ja vastustavat ratkaisuja. Kohtaamisille avoinna oleminen tarkoittaa odottamattoman, yllättävän ja usein myös hämmentävän omaksumista. (Fountain ja Lau 2013, 231)

Kohtaamiset ravistelevat käsityksiämme erilaisten järjestelmien ja yksilöiden välisistä liitoksista, joissa voi ilmentyä hedelmällisiä yhdentymiä tai räjähtävää kitkaa ja kipinäintiä (katsaus erilaisiin tutkimuksiin tähän liittyen (Faier ja Rofel 2014; ks. myös Anna Tsingin *Friction* 2004). Kohtaamisilla haluan nostaa esille kenttätöyssäni ilminousseita kokemuksia ja ajatuksia, jotka pohjautuvat niihin hetkiin, kun olen, melkeinpä kirjaimellisesti, törmännyt johonkin, mikä on saanut minut ajattelemaan. Tällaiset kohtaamiset ovat usein olleet *serendipiteettisiä*, millä tässä tarkoitan, ja korostan erityisesti, sanan sattumaan liittyvää luonnetta. Ne ovat niitä Clifford Geertzin kokemia seikkailuja ja odottamattomia havaintoja, jotka kohdataan kenttätöiden sivupoluilla eikä niinkään seuraamalla yhtä ennalta suunniteltua, suoraa tietä (Martinez 2018; Geertz 1973a; Gothóni 2001). Kohtaamiset ovat ”etnografisia hetkiä”, jotka mahdollistavat niin havainnon kuin analyysinkin aikaisten ymmärrysten yhdistämisen yhtenäisiksi käsityksiksi (Strathern 1999, 6). Näiden hetkien pohjalta, kuten Anna-Leena Siikala on esittänyt, kutoutuu hetkien etnografia, jossa ihmisten kohtaamiset näkyvät (1997, 47). Nämä hetket eivät tietenkään anna vastauksia kaikkeen vaan ne ovat mahdollisuuksia tutkijalle suunnata itsensä uudelleen, tarkastelemaan ennako-oletuksiaan ja pohtimaan, mihin suuntaan nämä kohtaamiset ovat häntä johdattamassa.



Kuva 1: Taitelija pukeutuneena henkimeedioksi (童乩 tongji), joka on jānisjumalan possessoimana.¹¹

Haluan nostaa tämän ensimmäisen kohtaamisen kentällä erityisesti esille, sillä se nostaa näkyville teemoja, jotka toimivat työni lähtökohtina. En valitettavasti voinut haastatella kyseistä henkilöä, koska hän oli vain käymässä Taipeiissa ja oli ulkomaalainen. Jānisjumalasta hän oli kuullut ensimmäisen kerran ollessaan opiskelemassa Taiwanissa aikaisemmin. Viestissä hän kertoi, ettei kyseisen illan pukeutuminen ollut ainoastaan taiteen tekemistä, vaikka hän itse oli taiteilija ja näimme taidetapahtumassa, vaan hänellä oli myös henkilökohtaisemmat syyt:

Itse asiassa, kokemus [Weiming-temppelillä käynti] vaikutti minuun, ei taiteilijana vaan yhtenä seksuaalivähemmistöön kuuluvana tyyppinä, joka ei ollut koskaan rukoillut jumalalle hänen seksuaalisuutensa liittyvistä asioista [kotimaassani] todenmukaisesti, koska HLBTQ-ihmisiä ei arvostettu siellä vielääkään. Tulin ulos [kaapista] seksuaalisuudestani ja todellisista toiveistani jumalalle ekaa kertaa elämässäni Weiming-temppelissä. Pystyin rentoutumaan tavalla, jota en ollut koskaan aikaisemmin tuntenut ja minulla pystyi olemaan todella positiivista toivoa elämässäni.

Samankaltaisia kokemuksia oli myös monella muulla temppelillä käyneellä henkilöllä (ks. luku 7.2.). Näiden kokemusten ymmärtämiseksi haluan tässä työssä tarkastella laajemmin, mikä tekee taiwanilaisesta kansanuskosta ja jānisjumalasta tuollaisen myönteisen voiman ihmisten elämässä.

¹¹ Olen tässä työssä pääasiallisesti hyödyntänyt kuvia, joissa ei näy yksilöitä. Ainoana poikkeuksena on tämä kuva. Pyrin kuitenkin pitämään hänen henkilöllisyytensä salassa peittämällä henkilökohtaiset tiedot ja hänen meikkinsä myös peittää tunnistettavia piirteitä, joten näen pitäneeni hänen henkilöllisyytensä salassa parhaani mukaan.

1.1 Kentällä kaupungissa ja temppelissä

Koulumatka. Astun porraskäytävään. Ilmoitustauluun on liimattuna taolaisilta talismaaneilta näyttäviä tekstejä, vastakkaisessa ovesa roikkuu vanha uudenvuoden tervehdys toivottamassa onnea. Ulos päästyäni käännyn isommalle kadulle ja koitan olla kompastumatta ylös ja alas polveileviin kävelytien pätkiin, jotka ovat muodostuneet rakennusten omistajien tehdessään haluamansa sisäänkäynnin. Joka toisesta sisäänkäynnistä näkyy jonkinlainen kotialttari - punaista, kultaa, tummaa puuta, muovikukkia - jatkan matkaani ja pääsen YouBike-pyöräasemalle. Auringonpaisteessa aamu alkaa jo käydä tukalaksi; viereisestä koulusta kuuluu soittoa ja lasten huutoa, kadulla vieressäni pärisevät skootterit. Polkaisen itseni matkaan ja kiiruhdan valoista tien yli. Edessäni rakennuksen päätyyn on ripustettu valtava juliste laupiaasti alas katsovasta Buddhasta. Alla sinertävistä pilkuista koostuva teksti vierii oikealta vasemmalle, tunnistan sanan armo ja arvelen sen olevan buddhalainen sutra. Pyyhällä oikealla olevan temppelin ohi; eilisen juomaporukasta ei ole tietoaakaan ja vanhat Taiwan beer -pullot ovat korjattu pois pöydiltä. Parrakas, keski-ikäinen mies istuu sohvalla polttamassa tupakkaa. Jatkan pyöräilyä kapealla pyörätiellä kohti Gutingin metroasemaa. Jotkut kaupan omistajat ovat tuoneet ulos pieniä pöytiä, joille on asetettu ruokaa: mandariineja, leipiä, keksejä. Pöydän vieressä roihuaa paperiroskiksen näköinen astia, miehet ja naiset heittävät keltaista paperia nipuissa astiaan ja liekit roihahtavat ja ilmaan nousee leijailmaan pieniä palaneita paperinpaloja. Savu pistää silmiäni rullatessani heidän ohitse. Metroaseman sisäänkäynnin edessä, harmaisiin pukeutunut buddhalainen nunna pitelee kerjuukulhoa edessään; laminoitu henkilökortti heilahtelee kädenliikkeiden mukana, kun hän pyörittää rukousnauhaa käsissään, suu toistaen hiljaisesti rukouksia. Koulussa tuijotan ikkunasta siintäviä vuoria ja mietin, olenko jo kiivennyt niille. Päiväuneni herpaantuu, kun ulkoa alkaa kuulumaan papattien räiske ja symbaalien ja muiden lyömäsoittimien rytminen iskentä. Opettaja sulkee ikkunan ja tunti jatkuu.

7. tammikuuta 2019, Taipei

90-luvulla Julian Pas on kuvaillut uskontoa Taipeissa seuraavasti: "suurissa kaupungeissa, kuten Taipeissa, uskonto näyttää olevan melkein olematonta lukuun ottamatta muutamaa suurta temppeliä; vain siellä ja täällä on nähtävissä pieniä temppeleitä piilossa suurten tornitalojen katveessa. Lähemmin tarkasteltuna on mahdollista saada selville, että uskonnolla on edelleen suuri vaikutus väestöön, jopa yhteiskunnan korkeammilla tasoilla. Uskontoa on kuitenkin etsittävä." (Pas 1996, 131). Oma kokemukseni Taipeista oli erilainen ja minusta tuntui, että joka paikassa törmäsin johonkin uskonnolliseen tai se oli helposti löydettävissä, jopa koulumatkalla. Tästä hauskin esimerkki sattui, kun olin muuttamassa pois kouluni asuntolasta. Asuntolanhoitaja sai selville graduni aiheen, innostui ja antoi minulle veljensä puhelinnumeron, koska hän oli munkki läheisessä luostarissa. Olenkin enemmän samaa mieltä antropologi Robert Wellerin kanssa, joka on ehdottanut uskonnon olevan erottamattomasti kietoutunut arkipäivän elämään Taiwanissa (2000, 485). Tässä alaluvussa tarkastelen yksityiskohtaisemmin, missä kohtasin uskontoa Taiwanissa ja mitä tein kentällä ollessani.

Kenttätöni muodostui pääasiallisesti havainnoinnista temppelillä ja haastatteluista. Lähdin kentälle Taipeihin vuoden 2018 syksyllä Taiwanin opetusministeriön *Huayu enrichment scholarship (HES)* avulla ja tein kenttätöitä vuoden 2019 maaliskuun loppuun. Kenttätöni olivat "osa-aikaisia" töitä, sillä apurahani oli kiinan opiskelua varten, joten suurimman osan ajastani käytin kiinan opiskeluun. Temppelillä en voi sanoa päässeeni täysin mukaan toimintaan. Alkuperäinen suunnitelmani olisi ollut ryhtyä mestarin oppipojaksi, mutta en ruvennut tähän kahdesta syystä. Ensinnäkin jo ensimmäisellä tapaamiskerralla mestari ja oppipojat selittivät, miten mestarin valitseminen on "elämän ja kuoleman" asia, sillä mestareita pystyy olemaan vain yksi ja on heidän vastuunsa opettaa oppilailleen, miten kehittyä elämässä oppilaiden parhaan mukaan. En halunnut tehdä hätiköityä päätöstä ja sovimme, että jäisin tarkkailemaan ja miettimään asiaa, että olisiko mestari minulle sopiva. Tämä johtui siitä, että näen itseni pääasiallisesti ateistina, joten olisin voinut helposti sitoutua tähän saman tien, mutta samalla tiesin, että se voitaisiin nähdä vakaumuksen ja harkinnan puutteena. Toiseksi, kenttätöiden edistyessä, tuli selväksi, että temppelillä käyvien yksittäisten ihmisten ja temppelin Mestarin ja hänen oppilastensa välinen suhtautuminen uskontoon poikkesivat huomattavasti, joten en halunnut vain sitoutua yhteen näkökulmaan.

Tämän ja tutkijan aseman avulla pääsin, ainakin omasta mielestäni, temppelin "vakioasiakkaan" virkaan. Pyrin käymään temppelillä n. 2 kertaa viikossa useamman tunnin ajan, koko vuoden aikana laskin olleeni temppelillä lähemmäs sata tuntia. Tämä on tyyppilliseen vierailijaan verrattuna pitkään ja monta kertaa: yleensä ihmiset, jotka eivät ole temppelin toiminnassa mukana käyvät temppelissä harvemmin kuin kerran kuukaudessa ja vierailut kestävät alle tunnin. Tämä asema toi mukanaan tiettyjä hankaluuksia, sillä minulla ei ollut

tarpeeksi tietämystä asioita ja useasti tunsinkin, että kenttätöni koostuivat enemmän ”havainnoinnista” tai ”veranta-antropologiasta”, kun sain jonkun temppelissä käyneen tai rituaaleiltaan ehtineistä oppilaista juttelemaan kanssani ”palvelutiskillä” teetä juoden. Rehellisesti sanottuna uskon, ettei temppelin Mestarilla tai oppilailla ollut kovinkaan suuret oletukset minun suhteeni, mutta kiinnostusta suomalaista antropologia kohtaan kyllä löytyi. Temppelillä minulle painotettiin erityisesti taolaisuutta ja taolaisuuteen liittyviä asioita enemmän kuin jänisjumalaan ja uskon tämän johtuneen osittain siitä, ettei minun uskottu tietävän paljon asioista. Tämä oli tietenkin totta ja puoliummikkona oli hyvin hankalaa puhua niistä asioista, joista tiesi – taolaisten rituaalisanasto ei ole kiinan tunneilla ensimmäinen opetettava asia. Rituaaleihin pystyin osallistumaan, mutta niiden valmistelut ja jälkipyykit jäivät minulta ajoittain uupumaan. Isoimmat tapahtumat ja niihin liittyvät rituaalit, kuten ”dharma-kokoontuminen” (法會 *fahui*) ja temppelin uuden puolen pyhittäminen (開光 *kaiguang*), jatkuivat usein pitkään yön tunneille, joten en voinut jäädä niihin koko ajaksi. Kenttätöistä kuitenkin kertyi mittava määrä kenttämuistiinpanoja ja muuta aineistoa, kuten erilaisia esitteitä, ohjeita, uutisleikkeitä ja kuvia.

Osallistuvan havainnoinnin lisäksi tein yksitoista teemahaastattelua, joiden avulla pyrin saamaan paremman kuvan ihmisten syistä temppeliin tulemiselle, heidän näkemyksistään jänisjumalasta ja millaista apua tai kokemuksia heillä temppelillä oli ollut (teemahaastatteluista (ks. (Hirsijärvi ja Hurme 2008). Haastateltavat jakautuivat kolmeen ryhmään: 1) aktiivit 2) vakiokävijät 3) vierailijat. Pinghe, Andrew ja Yixian olivat aktiivisia temppelillä toimijoita ja heidän kanssaan juttelin siellä ollessani kaikista useimmiten, koska he eivät arastelleet englannin puhumista. Cangmin, Miluo, Zach kävivät tai olivat käyneet temppelillä säännöllisesti viimeisen parin vuoden aikana. Jacqueline, Dorothy, Harry ja Polin olivat taas vierailleet temppelillä vain muutamia kertoja eikä heille, ainakaan haastattelujen aikana, ollut muodostunut temppeliin erityistä sidettä. Haastattelin myös temppelin mestaria Lu Weimingiä. Haastateltavista kolme oli naisia ja loput miehiä, ja kaikki olivat seksuaalivähemmistöihin kuuluvia ihmisiä. Tämä ei heijasta täysin temppelin kävijäkuntaa eikä oppilaita, sillä sukupuoli jakauma oli noin 60% miehiä ja 40% naisia. Mestarin seksuaalisuudesta en kysellyt, koska en nähnyt meidän välillämme olevan niin hyvää suhdetta. Haastattelut tehtiin pääasiassa englanniksi, sillä monet haastattelemistani henkilöistä puhuivat sujuvasti englantia. Tämä johtui heidän korkeasta koulutuksestaan, mutta monet olivat myös asuneet lapsuudessaan tai opiskeluiden aikana ulkomailla. Osaan kiinankielisistä haastatteluista sain apua paikalliselta antropologian opiskelijalta Wei Chia-Yulta.^{III}

^{III} Suomessa sain myös apua haastatteluiden litteroinnista Tseng Yi-Shanilta. Olen erittäin kiitollinen molemmille heidän avustaan. Molempia henkilöitä ohjeistettiin salassapitovelvoitteesta.

Kaikki antoivat suostumuksensa osallistua tutkimukseen ja haastateltavaksi. Haastateltavat esiintyvät työssäni peitenimillä ja pyrin kuvaillessani sopivaan epätarkkuuteen suojelakseni heidän anonymiteettiään, varsinkin mestarin oppilaiden kohdalla. Mestari esiintyy työssäni omalla nimellään, koska hänen henkilöllisyyttään ei ole mahdollista peittää tutkimuskohteen uniikin luonteen takia. Tein myös tietoisin valinnan kenttätöitä tehdessäni, etten keskittyisi Mestarin toimintaan tai ajatuksiin liikaa, sillä pelkäsin muuten työstäni tulevan liian yksipuolinen.

Pyrin toimimaan tutkimuksen aikana parhaani antropologian yleisiä periaatteita noudattaen. Näitä eettisiä periaatteita on kodifioitu esimerkiksi Britannian sosiaaliantropologien toimesta (ASA 2011). Ennen haastatteluita pyysin annoin osallistujille suostumuslomakkeen, jossa selitin lyhyesti tutkimuksen tarkoituksen ja pyysin luvan nauhoittaa, tallentaa ja käyttää tallenteita tutkimuksessani. Haastatteluaiheet tai itse Weiming-temppeli eivät olleet suuria salaisuuden aiheita, koska haastateltavat olivat avoimia seksuaalisuudesta, tosin eivät välttämättä perheilleen. En näe tutkimukseni olevan äärimmäisen arkaluonteista tai vaarantavan osallistujia, sillä haastateltavat saivat valita itse haastattelupaikkansa ja suurin osa valitsi julkisen kahvilan tai ravintolan, mikä viesti minulle, ettei asia ollut täysi salaisuus.

Haastatteluaiheissa tai kysymyksissä en hakenut traumaattisia kokemuksia tai negatiivisia muistoja, mutta teemahaastattelun muodon vuoksi näitä nousi esille. Tällaisissa tilanteissa pyrin parhaani mukaan kuuntelemaan ja varmistamaan olisiko olemassa keinoja, joista ihmiset voisivat hakea lisäapua. Esimerkiksi Zach oli hieman ennen haastattelua saanut selville, että hänen seurustelukumppaninsa käytti huumausaineita, joka oli ajanut heidän suhteensa ongelmatilanteeseen. Haastattelun aikana pyrin parhaani mukaan kuuntelemaan häntä, mutta myös varmistin, oliko hän pyytänyt apua asian selvittelyssä esim. kunnallisilta palveluilta tai Taiwanin HLBTQ-apupalvelusta (*Tongzhi hotline*). Toinen haastava tilanne tapahtui Yixianin haastattelun aikana, sillä Mestarin edistyneimpänä opiskelijana monet muut opiskelijat halusivat tulla kuuntelemaan hänen kommenttejaan ja myös Mestari oli itse valvomassa. Onneksi he lähtivät haastattelun aikana, hieman puolivälin jälkeen, pois ja saimme keskittyä haastatteluun rauhassa. Tämä vaikutti selvästi haastatteluun. Yixian kommentoi nähtävissä ollutta jännittyneisyyttään ja haastattelun alussa hän selvästi tasapainotteli temppelin edustajan ja oman itsensä roolien välillä: hän varmisti Mestarilta, oliko sopivaa vastata omiin parisuhdeongelmiin liittyviin kysymyksiin.

Kaikki haastattelut nauhoitettiin. Ääninauhat olivat digitaalisia ja ne säilöttiin paikallisesti tietokoneillani ja ulkoisilla kovalevyillä, jotka ovat salasanasuojattuja. Kenttämuistiinpanot ovat paperisia ja kentällä ne pidettiin tallessa erillisessä lukitussa laatikossa. Tämän työn valmistuttua ääninauhat tuhotaan suostumuslomakkeen mukaisesti, muistiinpanot

arkistoin henkilökohtaiseen arkistoon. Kentällä otetut valokuvat ovat myös tallessa digitaalisesti ja säilytän ne omaksi ilokseni. Pyrin kuvaustilanteissa välttämään ihmisten kasvoja ja pyytämän lupia tarvittaessa – huvittuneiden oppilaiden mielestä välillä turhankin usein.

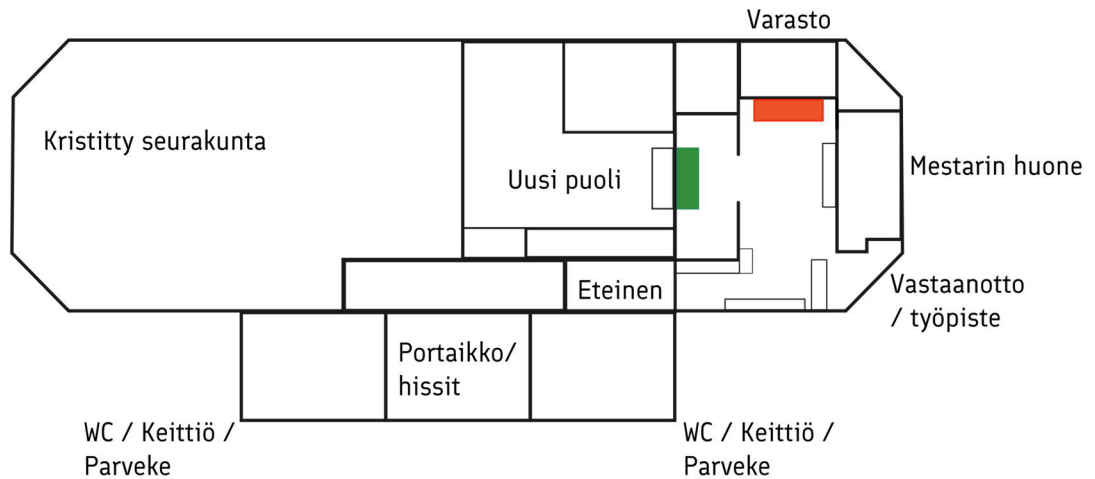
Temppelin perustaja ja johtaja on Mestari Lu Weiming (盧威明師父, synt. 1986). Hän perusti temppelin ensimmäiselle paikalleen vuosien 2006 ja 2007 vaihteessa Yonghe-piiriin ja se toimi pienemmässä asuntorakennuksessa.^{IV} Temppeleistä käytetään kiinaksi nimeä "Weiming-sali jänisjumalan alttari" (威明堂兔兒神殿 *weimingtang tu'ershendian*), englanniksi siihen normaalisti viitattiin vain "*Rabbit God Temple*", sen tunnetuimman jumalan mukaan. Temppeleillä häneen neuvottiin viitattavan Setänä (大爺 *daye*) ja sanottiin, ettei hän pitänyt siitä, että häntä kutsui "jänisjumalaksi".^V

Nykyinen temppeli sijaitsee suuremmissa tiloissa Uuden-Taipein Yonghen naapurissa olevassa piirissä Zhonghen (vanha kirjoitusasu Jhonghe) piirissä. Useimmille ihmisille temppeleistä puhuttaessa sanasta "temppeli" tulee mieleen Taipeiin suuret temppelit, esimerkiksi Longshan-temppeli tai Xingtian-temppeli, värikkäine pilareineen, tiilikattoineen ja suurine patsaineen. Weiming-temppeli kuitenkin sijaitsee kaupallisen kerrostalon kahdeksannessa kerroksessa; rakennuksen ulkopuolelta on mahdoton tietää temppelin sijaitsevan kyseisessä rakennuksessa. Uudelle paikalle temppeli siirtyi vuonna 2016 vanhan vuokrasopimuksen päätyttyä. Tällainen sijainti sai monet pohtimaan temppelin perinteisyyttä ja autenttisuutta ja se oli jänisjumalan lisäksi useimmiten esille nostettu asia, kun kysyin Weiming-temppelin ja muiden temppeleiden välisistä eroista. Tosin Taiwanissa on löydettävissä monia muita temppeleitä, jotka esimerkiksi sijaitsevat jonkun kotona tai muuten "epänormaaleissa" paikoissa. Erityisen yleisiä ovat erinäiset jumalten alttarit (神壇 *shentan*), jotka ovat usein yksityiskodeissa tai muissa tiloissa, mutta silti julkisessa käytössä. Temppelin sisustus poikkesi myös monista muista näkemistäni temppeleistä tilaratkaisujen pohjalta, mutta jumalten alttaripöydät olivat samanlaiset kuin myös jumalten patsaat tai niiden ikonografia oli samankaltaista, mitä näin muissa temppeleissä (katso kuva 6). Oli myös hyvin kiinnostavaa huomata, että temppeli jakoi kerroksen kristityn seurakunnan kanssa.

^{IV} Vanhan temppelin ulkomuotoa voi nähdä esim. (NowThis News 2015) ja liitteessä 1 olevasta kuvasta. Saman kaltaisia temppeleitä/alttareita näkyy useita Taipeiissa kulkiessa ja niitä on vaikea erottaa ihmisten omista kotialttareista.

^V 兔兒神 *tuer-shen* (engl. *rabbit god*). Sinologi Jyrki Kallio on kääntänyt sen "Pupupoikien jumalana" (Kallio 2018b), mutta pitäydyn jänisjumalassa tai jänisjumaluudessa työssäni, sillä "pupupoika" säikähtää omaan korvaani turhan paljon puppelipoikamaisena. Tämä termi toki olisi etymologisesti lähempänä sillä jänistä (兔子 *tuzi*) on käytetty haukkumasanana homoseksuaalisista miehistä. Pitäydyn jänisjumala nimityksessä työssäni, sillä tällä nimityksellä hänet parhaiten tunnetaan ja temppeli myös itse hyödyntää jäniksiin liittyviä piirteitä (ks. esim. kuva 8).

Kysellessäni tästä yhteiselosta sain kuulla, ettei temppelin ja kirkon välillä ollut suuria ongelmia, mutta ei myöskään yhteistyötä. Tempelin toiminnassa haastattelemistani ihmisistä pisimpään mukana ollut Pinghe kuitenkin kertoi tarinan, jossa eräs kristitty pappi oli kuitenkin tullut temppeliin karkottamaan jänisjumalan, mutta tämä oli tapahtunut jo kauan aikaa sitten eikä tällä hetkellä temppelin ja seurakunnan välillä ollut ongelmia.



Kuva 2: Tempelin summittainen pohjapiirros. Punainen on pääalttari (katso kuva 6) ja vihreä on jänisjumalan alttari (katso kuva 9)



Kuva 3: Rakennus, jossa temppeli toimii Zhonghe-piirissä. Kadulta temppeliä on hyvinkin vaikea löytää mestarin ja oppilaiden suureksi turhautumiseksi ja keväällä 2019 he pyrkivätkin kovasti parantamaan vierailijoiden löytämistä paikalle

Vaikka suurin osa kenttätöistäni on sijoitettavissa yhteen tiettyyn paikkaan, näen kuitenkin olennaisena muistuttaa, että antropologisessa tutkimuksessa ei ole mahdollista sijoittaa jotakin asiaa tiettyyn paikkaan. Tutkimuskohteeni jänisjumala, ei sijaitse pelkästään temppelissä, vaan sen etsimisessä on hyödynnettävä "melko kirjaimellisia yhteyksien,

liitoksien ja oletettujen suhteiden seuraamisen strategioita", kuten George Marcus mainitsee puhuessaan "monikenttäisestä etnografiasta" (*multisited ethnography*) (1995, 97). Tällaisten suhteiden seuraaminen johdatti minut temppeliin alun perinkin, koska löysin tutkimusaiheeni Wikipediasta, josta lähdin jäljittämään näitä aiheita. Tutkimuksen laajentumassa uskontoon yleensä on tärkeää huomata, että se oli jatkuvasti läsnä kaupungissa – ainakin sellaisessa muodossa, mikä näyttäytyi minulle tutkijana "uskontona".

Vaikkakin seuraaminen tai jäljittäminen johtivat minut tietylle paikalle, vaati tutkimukseni tekeminen myös tietynlaista kuljeskelua tai vaeltelua, tai kuten se paremmin tunnetaan kaupunkikonteksteissa tehtävissä tutkimuksissa, "*flanööriminä*" (esim. Coates 2017; Jenks ja Neves 2000). Ilman tällaista kuljeskelua en olisi törmännyt niinkään moneen asiaan, mitkä ovat nostattaneet tässä tutkimuksessa esille tulleita asioita. Ilman kuljeskelua, en olisi törmännyt jänisjumalaan lokakuuisena iltana, nähnyt niitä moninaisia pieniä temppeleitä ja alttareita, joita on ympäri Taipeiä tai niitä suurempia temppeleitä, jotka vetoavat tuhansiin palvojiin kuin myös turisteihin. Flanöörin (ransk. *flâneur*) käsite myös auttaa korostamaan kaupungissa tehtävän etnografian luonnetta ja miten antropologit ovat kaupungissa vierailijan asemassa. Flanöörin käsite kuitenkin muistuttaa siitä, että kaupungissa tehtävän tutkimuksen aikana liiallinen paikalleen jääminen voi olla haitaksi. Tietenkin, kuten pitkä antropologinen tutkimusperinne on osoittanut, antropologisella tutkimuksella aina paikkansa ja tiettyihin paikkoihin rajoittuminen on hyödyllistä tutkimukselle (Candea 2007). Kuitenkin monet nykyetnografiat ja tutkimukset ovat korostaneet, että Marcuksen idea erilaisista seuraamisista ja kytköksistä paikkojen välillä on olennainen ja tutkimukset, jotka eivät tarkastele näitä kytköksiä jäävät vajavaisiksi.

1.2 Laajemmat yhteiskunnalliset kulmat ja teoreettiset leikkauspinnat

Tutkielmaa tehdessäni minulle tuli selväksi, että jänisjumalan myötä temppeliin oli muodostunut nuori kävijäkunta. Myös temppelin pitäjät olivat hyvin nuoria ja Mestari Lu Weiming alle nelikymppisenä ei välttämättä vastaa monien mielikuvaa taolaisesta mestarista. Myös suurin osa kävijöistä oli selvästi alle 40-vuotiata, mutta ajoittain paikalla oli myös vanhempia ihmisiä, yleensä jonkun temppelille tulleen vanhempia. Nuorten uskonnollisuuden ei aikaisemmin ole kiinnitetty erityistä huomiota uskonnon tutkimuksessa Taiwanissa; Auvisen pro gradu-työ näistä positiivisena poikkeuksena. Lisäksi vielä toissa vuonna Paul Katz valitteli, miten uskontojen tutkimus on ollut vähäistä kaupungeissa, varsinkin antropologien keskuudessa, jotka ovat Taiwanissa pitäytyneet kylien tutkimuksessa (2018, 48). Kolmas ja suurin ominaislaatuisuus temppelille oli sen HLBTQ-puoli, joka on etnografisissa tutkimuksissa täysin olematon.

Tulen työssäni erityisesti kiinnittämään huomiota tähän sukupolvi kysymykseen ja mahdollisiin eroihin, joita Taiwanin historia on tuonut mukanaan. Lisäksi kaupunkilaistuminen nostaa esille kysymyksen uskonnon yksilöllisyydestä, sille monet Taiwanissa tehdyt tutkimukset keskittyvät kylä-, naapurusto-, tai uskontoyhteisöihin, joiden yhteisökeskeiset näkökulmat eivät sovi täysin tähän tutkimukseen.

Ihmisten nuoruus tuli suomalaiselle tutkijalle yllätyksenä sen takia, koska Suomessa on tottunut nuorten vähään uskonnollisuuteen. Kyselytutkimuksen mukaan suurin osa (51%) suomalaisista 20-30 vuotiasta ei osallistu uskonnollisiin tapahtumiin lainkaan ja 49% vastaajista sanoi, etteivät he rukoile koskaan (ISSP ja Melin 2018). Taiwanissa samankaltaisen kyselyn mukaan uskonnollinen osallistuminen oli hieman yleisempää. 41% sanoi, etteivät he osallistu olleenkaan, mutta vain 17% sanoi, etteivät he rukoile koskaan (Taiwan Social Change Survey (TSCS) 2019 Fu 2020)^{VI}. Nuorten uskonnollisuus kuitenkin oli jotakin, mikä huolestutti oppilaita ja he sanoivat uskonnollisuuden vähentyneen. Myös ihmisten tietämättömyydestä kommentoitiin. Minulle kerrottiin muutamaan otteeseen kertomus vierailijasta, joka ei osannut sytyttää suitsuketta oikein, vaan sytytti sen väärästä päästä. Temppeli myös korostaa oikeaa toimintaa ja sen seinille on levitelty monia erinäisiä neuvoja ja ohjeita taolaisesta ajattelusta, joten sain myös itse sellaisen käsityksen, että jotkut temppelein aiheet eivät välttämättä ole aivan niin tunnettuja.

Weiming-temppeli on poikkeuksellinen Taiwanissa, sillä se ei keskity normaaleihin sosiaalisiin konteksteihin, kuten perheisiin tai paikallisiin yhteisöihin tai erinäisiin uskonnollisiin järjestöihin (nämä kontekstit pohjautuvat Clart 2012). Voitaisiin melkein sanoa, että se on näiden ulkopuolella, sillä monet temppeleillä kävijöistä ovat HLBTQ-yhteisöön kuuluvia ihmisiä, jotka eivät olleet avoimia seksuaalisuudestaan vanhemmilleen. Monet aikaisemmat tutkimukset ovat keskittyneet kyläyhteisöihin tai uskonnollisiin lahkoihin. Vanhemmissa teoksissa kyläyhteisö muodosti tutkimuksen keskuksen, jonka suhteet ylinhimillisiin voimiin ja tekijöihin heijastivat, keskustelivat ja tuottivat laajempaa yhteisöllistä maailmankuvaa ja todellisuutta (Jordan 1972; Feuchtwang 2001). Lahkojen ja uususkonnollisten liikkeiden (engl. *sects*) tutkimus on lähempänä omaa työtäni, mutta näiden tutkimus ei välttämättä ota huomioon sitä yksilön toiminnan olennaisuutta, mikä on uskonnolle tyypillistä Taiwanissa (lisää lahkoista ks. (Jordan ja Overmyer 1986).

^{VI} Olen hyödyntänyt työssäni vuosina 2004, 2009, 2014, 2019 julkaistuja kyselyjäntuloksia (Fu 2020; 2016; 2015; Chang 2015). Kyselyt ovat kerätty osittain myös edeltävän vuoden aikana, mutta viitaan niihin julkaisuvuoden mukaisesti. Kuvaajat on tehty käyttäen R-studiota (käytetyt ohjelmistot ja paketit löytyvät lähteiden luvusta 4).

Kaikista lähimpänä ovat samankaltaiset kaupungeissa tehdyt tutkimukset, kuten esimerkiksi (Lin 2015; Dell’Orto 2003; Chao 2002). Näissä tutkimuksissa otetaan enemmän huomioon yksilön toiminta ja miten sukulaisuuteen tai yhteisöön perustuvat siteet ovat heikkenemässä kaupungeissa kaupungistumisen myötä. Lähin, puhtaasti urbaani tutkimus on Chao Shin-Yin tutkimus taiteilaisen henkimeedion toiminnasta 90-luvun lopulta. Tutkimuksessaan Chao tarkasteleekin samankaltaisia toimintamalleja, jotka saattavat johtua taiwanilaisen yhteiskunnan ja uskontojen muutoksesta, jotka alkoivat Taiwanissa sotatilain loputtua vuonna 1987 (ks. myös Chen 2008; Lu, Johnson, ja Stark 2008). Chao ja oman tutkimukseni välissä on kuitenkin kaksikymmentä vuotta ja kuten Paul Katzin artikkeli nostaa esille, siinä ajassa internet ja kansainväliset yhteydet ovat tehneet uskonnon tutkimuksesta Taiwanissa entistä monimuotoisempaa (Katz 2018).

Internetin tarkastelu ansaitsisi tässä työssä oman lukunsa, mutta rajallisuuden takia en siihen voi paneutua. Internet oli äärimmäisen tärkeä osa temppelin toimintaa ja sen avulla monet olivat löytäneet temppelille, usein kirjaimellisesti, koska se sijaitsi kadulta huomaamattomassa paikassa. Temppelellä myös hyödynsi sosiaalista mediaa (Youtube, Instagram, Facebook, Twitter, LINE) pitäessään yhteyttä kävijöihin ja mainosti näissä palveluissa tapahtumiaan, mutta myös jakoi henkisiä ohjeita ja informaatiota (ks. esim. Heller 2014). Mikä tärkeintä, nämä teknologiat korostavat sitä muutosta, että paikkasidonnaiset ”rituaalipiirit” ovat menettäneet merkitystään ja laajentuneet kattamaan koko Taiwanin ja myös muita valtioita (Chipman 2009). Tämä näkyy temppelin näkökulmasta siinä, että Mestari ja oppilaat matkustavat ja pitävät yhteyttä aktiivisesti esimerkiksi Hongkongiin, Thaimaahan ja Yhdysvaltoihin. Samalla tavalla temppelille tulee myös vierailijoita muista maista, pääasiassa HLBTQ-henkilöitä, jotka ovat kuulleet asiasta verkosta tai paikallisilta.^{VII} Internet on myös oivallinen keino HLBTQ-yhteisölle informaation jakamiseen, mikä varmasti on yksi syy, miksi temppelellä on hyödyntänyt sen käyttämistä (He 2013).

Vaikka HLBTQ-yhteisön yhteiskunnallisen aseman voidaan nähdä parantuneen, kuten vuonna 2019 hyväksytty samaa sukupuolta olevien ihmisten avioliittolaki osoittaa, ovat kulttuuriset ongelmat vielä läsnä monien ihmisten elämässä.^{VIII} Lakimuutosta ennen Taiwanissa oli keskusteltu samaa sukupuolta olevien avioliitosta tosin jo yli kymmenen vuoden ajan ja vuonna 2017 perustuslakioikeus näki samaa-sukupuolta olevien avioliiton kieltämisen rikkovan perustuslakia.

^{VII} Temppelellä on noussut muutamia kertoja kansainvälisiin uutisiin ja HLBTQ-aiheisiin sosiaalisen median kanaviin (esim. Gold 2015; Chen 2018)

^{VIII} Lisää samaa sukupuolta olevien avioliittoprosessista ks. (Pitkänen 2018; Nurminen 2019; Ho 2019).

Tästä syystä lakeja ehdotettiin muokattavaksi, mikä nostatti suurta vastustusta varsinkin kristillisten ryhmien joukossa. Vastustavat ryhmät keräsivät kansalaisaloitteen, jonka takia vuonna 2018 järjestettiin kansanäänestys samaa sukupuolta olevien avioliitosta. Marras-kuun 2018 kansanäänestyksen tulokset olivat monelle kuitenkin karvas yllätys, sillä kansanäänestyksen tulokset näyttivät, että selvästi suurin osa vastusti avioliittolakien muuttamista. HLBQT-ihmisten onneksi ja kansanäänestyksen tuloksista huolimatta, lakia muutettiin ja samaa sukupuolta olevien henkilöiden avioliitto tuli mahdolliseksi 24.5.2019. Monelle kuitenkin kansanäänestyksen tulos oli merkki siitä, miten paljon yhteiskunnassa on muututtava ja miten paljon vastustusta ja ongelmia HLBQT-yhteisöön kuuluvalla henkilöllä voi olla. Samat paineet, varsinkin suvun jatkamisesta ja ”perhearvoista” johtuen, ovat vielä kipeinä pinnalla (Yi ja Chen 2019; Chin 2019). Uskonnontutkimus tässä kontekstissa on erittäin kiinnostavaa, sillä avioliittokeskustelun aikana varsinkin kristittyjen ryhmien vahva vaikutus ja vastustus tuli ilmeiseksi (Damm 2011; Ho 2019). Kristittyjen negatiivinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen on myös huomattu tilastotutkimuksissa kuin myös taolaisten ja buddhalaisten epäselvä näkemys homoseksuaalisuuteen liittyen (Cheng, Wu, ja Adamczyk 2016, 326–27). Kristinusko sen eri muodoissa kuin myös islam ja jossain määrin buddhalaisuus ovat saaneet eniten huomiota HLBQT-ihmisten uskonnollisuuden tutkimuksessa.

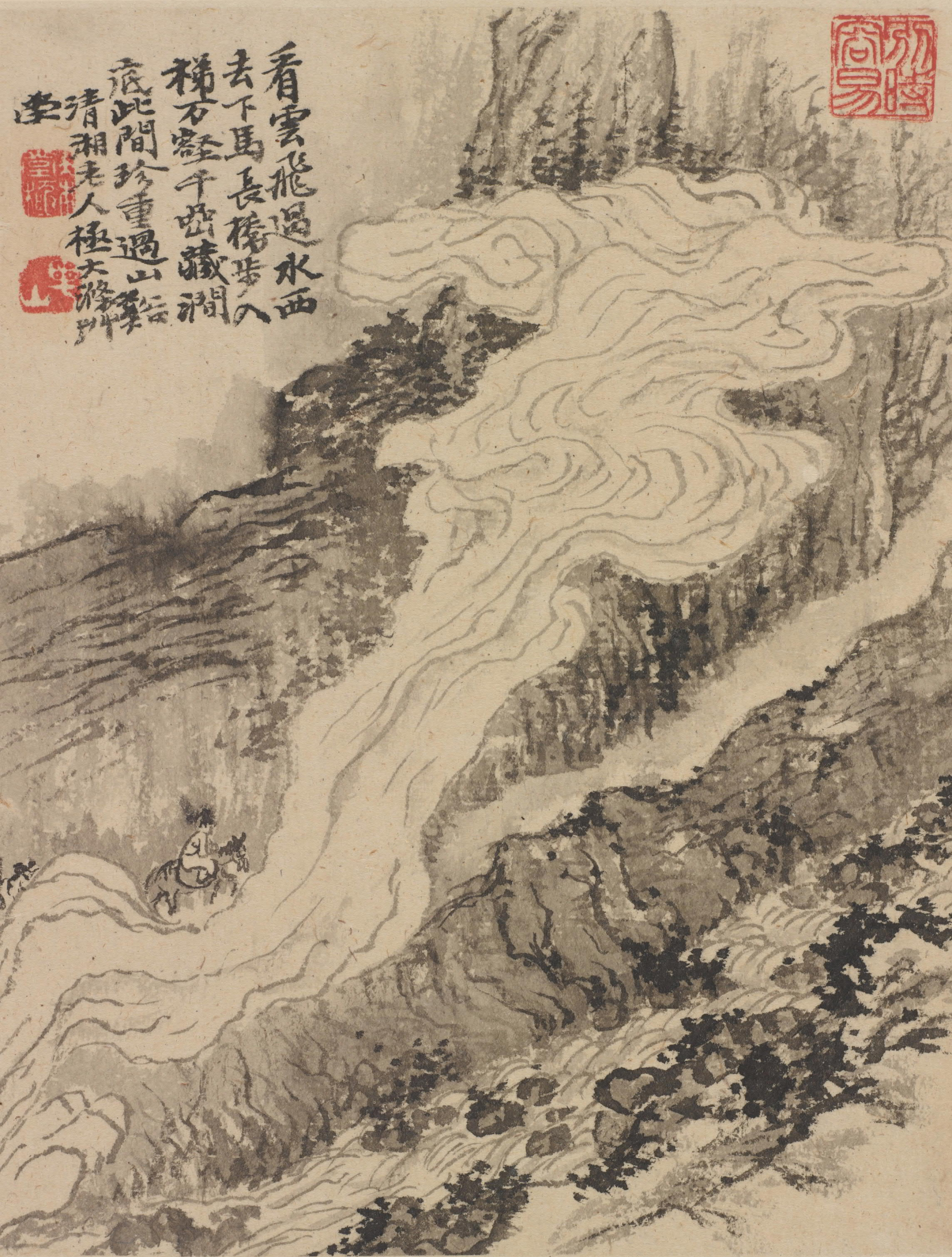
Weiming-temppeli ja jänisjumala ovatkin tässä suhteessa erittäin antoisia tutkimuskohteita. Kuten seuraavassa osassa keskustelen, uskonnollisesti Weiming-temppelillä on yhteyksiä taolaisuuteen, buddhalaisuuteen ja taiwanilaiseen/kiinalaiseen kansanuskoon. Olen puhunut tässä työssä yleensä HLBQT-ihmisistä, sillä jänisjumalaa nimitetään HLBQT-ihmisten suojelusjumalana (同志守護神 *tongzhi shouhushen*, kirj. tovereiden suojelusjumala). *Tongzhi* viittaa yleensä homoseksuaalisiin miehiin, mutta sitä käytetään myös laajemmin tarkoittamaan koko HLBQT-yhteisöä (termistöä esim. Kong 2011; Coleman ja Chou 2013). Tämä näkyy esimerkiksi Taipeiissa järjestettävän Pride-tapahtuman nimessä, jota kutsutaan ”toverikulkueeksi” (同志游行 *tongzhi youxing*), ja se on suunnattu kaikille seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin kuuluville. Tempppelin kävijät, kuin myös lähes kaikki oppilaat ovat tähän joukkoon kuuluvia. Perhe on ollut usein uskonnon tutkimuksen keskiössä Taiwanissa (Clart 2012). Temppeli kuitenkin on melkein pä toisessa ääripäässä perheen kontekstista, sillä monet ihmiset eivät olleet täysin avoimia seksuaalisuudestaan vanhemmilleen. Toisaalta kaapista ulos tulneiden suhteet vanhempiensa kanssa saattoivat olla hyvinkin hiertyneet (ks. Wang, Bih, ja Brennan 2009).

Tällaisen uskonnollisen HLBTQ-vastaisuuden ja perhekeskeisyyden pohjalta olisi helppo lähestyä temppeliä jonkinlaisen HLBTQ-yhteisön turvapaikkana tai heille tarkoitettuna tilana tai jopa puhua "queer-taolaisuudesta", kuten jotkut tutkijat ovat puhuneet "queer-kristinuskosta" (esim. Talvacchia, Pettinger, ja Larrimore 2015). En näe näistä kumpaakaan kuitenkaan hyödyllisenä lähestymistapana. "HLBTQ-yhteisön" käsite on ongelmallinen, sillä se olettaa liian suurta yhtenäisyyttä (tästä lisää Formby 2017). Suurin osa kävijöistä vietti temppelillä vain hetken ja temppelin oppilaat tai vakiokävijät eivät osallistuneet täysin samalla tavalla tai samaan aikaan temppelin toimintaan. Tämä mielikuva johtuu toki myös omista tutkimusmetodeistani, sillä en itse viettänyt temppelillä pitkiä jaksoja yhtenäisesti. Selvin yhteisö, joka temppelistä oli löydettävissä, olivat Mestari ja oppilaat, joiden uskonnollisuutta tarkasteltaessa suurimmat leikkauspinnat löytyvät.

Toisaalta, kuten seuraavassa luvussa esittelen, temppeli ei tehnyt homoseksuaalisuudesta tai HLBTQ-identiteetistä suurta numeroa, eikä sen hyväksyttävyyttä puolusteltu ihmellisemmin. Temppelin kävijöille tai laajemmalle HLBTQ-yhteisölle temppeli oli ollenainen ajoittaisesti tai täysin tuntematon. Monelle uskonnollinen osallistuminen tarkoitti sitä, että he kävivät temppelissä rukoilemassa ajoittain tai rahoittivat sen toimintaa osallistumalla tapahtumien järjestämisen kuluihin. Kuten monessa tutkimuksessa on todettu, uskonnollisuus Taiwanissa tai Kiinassa on usein hyvin käytännönläheistä (esim. Chau 2006, 62–63). Yksi haastattelemani henkilö, Dorothy, liikemaailmasta levollisemmalle uralle vaihtanut taiteilainen nainen antoi hyvän termin, jolla tätä laajuutta ja eroja voidaan pohtia: "*gaylaxy*". Pirteällä, hetkittäin australianenglannilta kuulostavalla englannilla hän kertoi minulle, miten hän oli suostunut haastatteluuni koska tykkää laajentaa *gaylaxiaan*. HLBTQ yhteisö, Taipei, Taiwan, jos sellaisesta haluaa yksikössä puhua, voikin olla galaksin kokoinen. Tällä haluan korostaa, että yksittäisten ihmisten elämät, ajatukset ja toimet voivat olla valovuosien päässä toisistaan, mutta silti osa samaa maailmaa, toistensa vaikutuksen piirissä. Näistä lähtökohdista ja alla myöhemmin esittelemistäni muista syistä olen lähtenyt lähestymään temppeliä uskonnon tarjoajana HLBTQ-ihmisille, yhtymäkohtana kahden maailman välissä, enkä niinkään "HLBTQ-ihmisten" omana uskonnon muotona.



看雲飛過水西
去下馬長橋步入
梯石經千岫藏洞
底此間珍重過山
清湘老人極大
李



2 Vaeltamassa tiellä

道 *tao* on merkki, johon voisi tarrautua vaikka koko elämäkseen, kuten monet taolaiset papit tekevätkin. Sana *tao* on monimerkityksellinen, mutta uskonnollisessa kontekstissa se käännetään tyypillisesti "tienä". Esimerkiksi uskonnotutkija ja taolaisuuden asiantuntija Livia Kohn määrittelee sen seuraavasti:

kirjaimellisesti "tietä" merkitsevä *tao* viittaa tapaan, jolla asiat kehittyvät luonnollisesti, tapaan, jolla luonto etenee ja kaikki elävät olennot kasvavat ja rappeutuvat kosmisten lainalaisuuksien mukaisesti. (2014, 55)

Luonnon kiertokulku, elämä ja kuolema, vuodenvaihteet, kasvaminen ja kuihtuminen, ovat kaikki *taon* ilmentymiä. Nämä muutokset heijastelevat pohjimmaisen voiman tai *qin* (氣) kahden muodon, *yinin* (陰) ja *yangin* (陽), vaihteluita, jotka näkyvät kaikessa olevassa (Wang 2012). Nämä ovat *taon* rajallisia ilmentymiä. "Suuri Ääri" (太極, *taiji*), muodostaa monelle tutun "*tao*-symbolin": ympyrän, joka muodostuu valkoisesta ja mustasta puolikkaasta. Pohjimmiltaan *tao* on kuitenkin ääretön, rajaton (*wuji* 無極), joka synnyttää rajallisen ykseyden, josta kaikki muodostuu (Robinet ja Wissing 1990). Elämää lähimpänä näistä käsitteistä on *qi* (氣), jolla on aikojen saatossa ollut useita merkityksiä. Sitä on käännetty niin energiana, pneumana, miasmana, höyrynä (engl. *vapour*), henkenä ja elinvoimana, mutta se on eräänlaista universaalia "eetteriä", joka tiivistyy ja haihtuu muodostaen kaiken vuorista ihmisiin: hieman kuten höyry, joka on merkin alkuperän taustalla (Cheng 2003; Komjathy 2013, 109; Wang 2012, 67).^{IX} *Qi* on kuin pilvi, joka nousee vuoren rinnettä ylös taivaalle, mutta huipulle päästyään tiivistyy, sataa ja virtaa rinnettä pitkin alas. *Tao* on kosmologinen lähde kaikelle ja erinäisiä "vetisiä" kielikuvia on usein käytetty kuvaamaan sitä taolaisessa kirjallisuudessa (Allan 1997). Mutta mitä väliä tällä on minun tutkimukselleni?

Haluan nostaa tämän esille työni alkuun, koska käsitykset *taosta* ja taolaisuuden perusoletukset muodostuivat eräänlaisiksi ongelmiksi tutkimukselleni. Ennen kentälle lähtöäni olin kiinnostunut, miten erinäiset taiwanilaiset uskonnot kohtelevat homoseksuaalisuutta, minkälaisia eroja esimerkiksi buddhalaisuuden ja taolaisuuden välillä on ja miten keisarinajan kirjallisuudessa olevat maininnat homoseksuaalisista suhteista voitaisiin nähdä keinona käsitellä homoseksuaalisuutta Taiwanissa ja Kiinassa ns. "perinteisiä arvoja" vastaan.^X

^{IX} Komjathy ehdottaa, ettei kyseistä termiä tulisi kääntää lainkaan sen monimerkityksen vuoksi, joten puhun siitä pääasiassa *qin*ä (2013, 109). Suomeksi se on kuitenkin käännetty esimerkiksi elinvoimana (Kohn 2014). Itse pohdin voisiko kyseistä termiä kääntää löylyksi, koska löylyllä lienee ollut samanlainen yhteys elämää ylläpitävään henkeen suomenkielessä sukulaiskansojen kielten etymologioiden pohjalta ja nykyään sillä on samanlainen assosiaatio höyryyn (Pulkinen 2018, 143–44).

^X Lisää näistä katso (Hinsch 1992; Stevenson ja Wu 2013; Kallio 2018a).

Temppelillä asia ei kuitenkaan ollut mikään iso asia, vaan se joko sivuutettiin tai erotettiin pois taolaisista asioista. Mestarin ja oppilaiden haastatteluissa, jokainen kommentoi – kuin ennaltasovittuna – samat asiat jänisjumalan, *tongzhi*-asioiden ja taolaisuuden erottamisesta. Kuten Yixian asiaa kommentoi: ”jänisjumala on niin pieni, kun taas tao on niin suuri”. Tämä toki pitää paikkansa, mutta tutkijan näkökulmasta jänisjumala näyttäytyy helposti suurempana.

Seksuaalisuus ei ollut myöskään esillä uskonnollisissa toimituksissa. Saattaisi ajatella, että uskonnollinen järjestö pyrkisi joka välissä perustelemaan, miksi homoseksuaalisuus tai HLBTQ-ihmisten tukeminen on tärkeää, mutta tällaista en temppelillä havainnoinut. Ainut eksplisiittisesti seksuaalisuuden ja uskonnon suhteeseen liittyvä teksti, jonka temppeliltä löysin, oli temppelin yleisesite, joka sisälsi niin kertomuksen jänisjumalan historiasta kuin myös palvontaprosessista. Temppelin esitteessä kerrotaan, miten taolaisen käsityksen ”Suuren Äären” sisältämät kaksi osaa, *yin* ja *yang* sisältävät myös tipan toista väriä, mikä on hieman kuten homo tai lesbo. Koska tämä on täysin osa *taota*, on se myös ”luonnollista” tai ”itse-niin-kuin-se-on” (自然 *ziran*). Tämän uskonnollisen tulkinnan pohjalta homoseksuaalisuudesta ei muodostunut tunnontuskia aiheutuva ongelmaa, kuten kristinuskon pohjalta saattaisi ajatella, vaan pikemminkin temppelissä sitä kohdeltiin asiana, joka on olemassa. Tästä juontuu temppelillä usein kuulemani ja Mestarin yksi keskeisistä opetuksista, ”Taon keinot ovat itsenäisiä” (道法自然 *daofa ziran*), joka on lainaus *Tao te chingistä* (Laozi 2013).^{XI} Mestarin sanoin:

Taolaisen uskon pohjalla on yksi erittäin hyvä käytännön filosofia, jota kutsutaan ”olla kuten itse on”, siis meillä on yksi taolaisuuden hyvin kuuluisa lause ”Taon keinot ovat kuin ne itse/luonnolliset. ”Kuin se itse” tarkoittaa ettemme tarvitse hyvin paljon suunnitelmia, emmekä tarvitse hyvin paljon sääntöjä, vaan kaikki tapahtuu itsestään. Mutta meillä on tietenkin asiat, jotka meidän pitää tehdä, taolaiset puhuvat ”kuin ne itse” ei tietenkään tarkoita, että ei ole käytöstapoja, se tarkoittaa, että kun on asioita, joita meidän pitäisi tehdä, pitää tehdä kovaa, mutta nämä asiat tulevat tapahtumaan lopulta niin kuin tapahtuvat, mutta eivät ole minun hallittavissa.

Ziran liittyy siis keskeisesti *wuwein* (無為) käsitteeseen, joka voidaan tulkita ”pakottamattomuutena” tai ”vaivattomuutena” (näistä lisää esim. Lai 2007). Tämä luonnollisesti sopii tämän hetkisiin käsityksiin homoseksuaalisuudesta ”luonnollisena” asiana, jota ei pysty muuttamaan – asia on niin kuin on ja sen muuttaminen pyrkisi *wuwein* ajatusta vastaan.

^{XI} Olen pyrkinyt viittamaan suomenkielisiin käännöksiin lähteiden löytämisen helppoudeksi. Alkuperäistekstit ja jotkut englanninkieliset käännökset tulevat Donal Sturgeonin ylläpitämältä ”Chinese Text Project”-verkkosivulta (2019).

Samanlaisiin tulkintoihin taolaisuudesta ja HLBTQ-identiteeteistä ovat päätyneet myös (LeBlanc 2015; Scheibler 2016). Tämän enempää homoseksuaalisuudesta tai sen oikeudesta tai vääryydestä ei temppelillä keskusteltu tai asia ei noussut esille, se päättyi olemaan eräänlainen itsestäänselvyys. Tämä on myös yksi syy, minkä takia en päätenyt käyttämään queer-teorian "queering"-käsitettä, koska varsinkin englannin kielessä se nähdään helposti toimintana, jonkin tekemisenä queeriksi, eikä niinkään "queer reading", heuristisena toimintana (esim. Chen 2018).

Haastattelujen aikana Mestari ja oppilaat kaikki toistivat yhden asian: minun tulisi valita, keskitynkö taolaisuuteen vai jänisjumalaan. Mestarin mukaan asiat ovat kaksi eri kysymystä, koska "ainoastaan Weiming-temppelissä näistä on jo sulautunut yksi kokonaisuus, mutta oikeastaan kulttuurissa se on loppujen lopulta kaksi eri asiaa." Tässä tutkimuksessa onkin ollut haasteellista tarkastella tuota sulautumista ja miten erinäisiä ajatuksia uskonnosta, taolaisuudesta ja homoseksuaalisuudesta saataisiin poimittua erilleen. Eniten minua tässä tutkimuksessa kiinnostaa, miten tämä sulautuminen on mahdollista ja miten se toimii. Miksi juuri taolaisessa temppelissä 2000-luvun alussa Taipeihin muodostui jänisjumalan alttari ja miten ja miksi ihmiset käyvät palvomassa jänisjumalaa siellä?

Vastauksena Mestarin ja hänen oppilaidensa huoliin haluaisin ehdottaa, että näiden asioiden tarkastelu yhdessä on kuitenkin hedelmällistä ja auttaa meitä ymmärtämään uskonnon monipuolisuutta Taiwanissa. Tämä juontuu taon laajuudesta ja miten se voi olla myös antropologisen teorian lähestymistavoille hyödyllistä. Voitaisiinkin sanoa, että kiinalaisen filosofian epistemologian lähtökohdista mikä tahansa pohdinta olemassaolosta on pohjimmiltaan taon tarkastelua (Feuchtwang 2010, 17–18). Erot ovat vain metodeissa tai siinä, mitä taon osaa tarkastellaan (Feuchtwang 2010, 17-18; Kohn 2013). Louis Komjathy sanoo myös, että antropologia, eli ihmisyyden tarkastelu ja pohdinta, olisi taolaisuudessa keskiössä (2013, 123). Antropologina minua kiinnostavatkin nämä käsitykset taosta ja ihmisyydestä. Mietinkin, olisiko mahdollista puhua "taolaisesta antropologiasta", mutta lopulta se vaikutti Feuchtwangin lainauksen pohjalta tautologiselta; jos kaikki tieto liittyy pohjimmiltaan taohon, miksi se ei olisi jo taolaista? Viime vuosikymmeninä onkin herätty niihin yhteyksiin, joita on länsimaisten eksistentiaalistien ja fenomenologien, kuten Martin Heideggerin, Maurice Merleau-Pontyn ja Friedrich Nietzschen ja taolaisten filosofien, kuten Chuangtsen välillä voidaan vetää (esim. Chai 2020).^{xii}

^{xii} Tähän olisi hyvä huomauttaa, että joskus erotetaan taolainen filosofia 道家 (*daojia*) ja taolainen uskonto 道教 (*daojiao*), mutta tämä erottelu ei ole järkevää kuten monet taolaisuuden tutkijat ovat huomauttaneet (Pregadio 2017; Isabelle Robinet 2008). Tämän käsitysten muodostumiseen on vaikuttanut jo 1800-luvulla työskennellyt James Legge, kenen käännökset ovat pohjustaneet länsimaalaisia käsityksiä taolaisuudesta (Girardot 1999).

Syvemmillä tasolla, käytän tätä käsitystä kaiken ykseydestä kiertämään antropologiassa esille nousseen "ontologisen" keskustelun, joka on värittänyt koko opiskelu-urani (katso retrospektiivi Fontein 2020).

Suurin syy tähän on ontologisessa antropologiassa vilisevä maailmojen, ontologioiden ja muiden monimuotoisuus, mitä muut antropologit ovat oikeasta syystä kritisoineet konkretisointina ja terminologisina kiiltokuvina (Bessire ja Bond 2014; Carrithers ym. 2010; Fiskesjö 2017; Graeber 2015). Mitä tällä tarkoitan, on, että "ontologisen antropologian" tutkijat ovat joutuneet joko turvautumaan "asioiden epäilyyn", jossa mitään ei oteta vakavasti, tai kaiken ottamiseen vakavasti, mutta vain omassa kontekstissaan (Steinmüller 2019, lainaten Bogost 2016 "ironoian" käsitettä). Vastauksena tähän Steinmüller ehdottaa, että antropologinen teoria pitäisi olla "vakavaa leikkiä" (2019). Hän ehdottaa antropologien tulisi ottaa asiat vakavasti ja pohtia minkälaisia "pelinsääntöjä ja leikkikenttiä" voimme löytää, kun otamme asiat kuten Maussin lahjan hengen tai Nuerin "kaksoset ovat lintuja" vakavasti (ibid.). Miten voimme suhtautua todellisuuteen, jos puhumme taolaisittain kaiken ykseydestä, maailman pohjimmaisesta "olemattomuudesta" tai *yin-yang* vaihteluista?

Leikin käsite yhdistyy myös Chuangtsen *you* (遊) -käsitteeseen, jolla on samanlaisia leikkiin ja vaelteluun liittyviä merkityksiä ja niiden on sanottu edustavan Chuangtsen filosofista lähestymistapaa.^{XIII} Tämä käsite yhdistyy työhöni niin metodologisessa kuin kirjallisessakin mielessä. Metodologisesti koitan lähestyä uskontoa monen teorian ja näkemyksen välillä kuljeskellen. Leikin aspekti antaa mahdollisuuden käsitellä uskonnollisuutta ajautumatta teoreettisiin umpikujiin (ks. 2.2.) Alan Levinovitz on kuvannut Chuangtsen *you*-käsitettä korttipelin mukaisesti seuraavasti: "On olemassa *yóu*, jokeri, joka on täysin avoin, muuntuvainen ja valmis tulemaan miksi tahansa, mitä sen hetkinen käsi vaatii. [...] se ei ole skeptisismiä tai relativismia eikä oikeastaan mikään yksi asenne. Se ei ole jatkuvasti tyhjä, vaan muuntuu jatkuvasti sen kontekstin tarpeisiin." (2012, 495) Miksi antropologin olisi siis muuntauduttava ymmärtääkseen jänisjumalaa?

^{XIII} Puhun Chuangtsesta yhtenä henkilönä, vaikka nykyisen tutkimuksen valossa on selvää, että kirjoitukset, kuten monen muunkin muinaisen kiinalaisen filosofin kirjoitukset, eivät olleet yhden henkilön tuotoksia vaan "[...] perustaltaan anonyymejä ja kollektiivisia ja kuvastavat vain tietyn ajansuunnatauksen kirjallista perinnettä" (Chuangtse 2015, 7)



Malagana, 1900.

2.1 Sanojen ja kuvien ansoissa

Työssäni tulen hyödyntämään monia erinäisiä lähteitä ja materiaaleja, mutta tärkeimmät näistä ovat sanoja ja kuvia. Tämä lähestymistapa juontuu ajatuksesta antropologian tehtävästä toimia veijarina (engl. *trickster*). Norjalainen antropologi Thomas Hylland Eriksen on ehdottanut, että antropologin tulisi toimia kuten länsiafrikkalainen Anansi-hämähäkki, joka pystyy voittamaan suurempia eläimiä viekkauksellaan. Antropologien tulisi toimia veijarimaisesti ihmistieteiden alalla ja hän ehdottaa, että "[...] odottamattomien vertausten tekeminen, epätavanomaisten kysymysten esittäminen ja saadun tiedon kyseenalaistaminen" olisivat keinoja tämän tekemisessä (2018, 48). Anansi on yksi tunnetuimmista veijarihahmoista, mutta länsimaissa tunnetuimpia ovat ehkä ketut. Kettu veijarimaisena hahmona mukautuu ja muokkautuu ympäristöönsä ja pystyy tuomaan esille murtumakohtia ja välitiloja, joista on hyvä ponnistaa ja luoda jotakin uutta. Veijarihahmoina toimineita eläimiä on monia, mutta kettu punaisessa turkissaan valikoitui esikuvakseni, sillä mikä sen parempi saamaan kiinni jänis kuin kettu. Tässä tekstissä haluan ehdottaa "metsästäväni" yhtä monimuotoista jänistä Taiwanissa, niin sen historiallisissa kuin nykypäiväisissä muodoissa, ja tämän ajohajdin aikana tulee ajatelleeksi monia hyviä poimintoja uskonnosta nykypäivän Taipeissa (antropologiasta ja metsästyksestä lyhyesti Anderson 2012; Ingold 2018, 75).

Mielestäni veijarit sopivat hyvin antropologisen tutkimuksen esikuviksi. Aikaisemmin veijareita on käytetty esimerkiksi postmodernin tutkimuksen esikuvina (Kamberelis 2003; Meijl 2005). Veijarin ominaisluonteeseen kuuluu mahdottomuuksien hallussapito ja ylittäminen, olla samaan aikaan niin tarinan sankari kuin myös narri, jolle nauretaan – sitä "[...] ei voi määritellä muutoin kuin toteamalla sen olevan loputtoman ristiriitainen ja paradoksaalinen hahmo" (Salin 2015, 7). Nämä piirteet liittyvät antropologisiin kenttätöihin, joissa antropologi pyrkii esittämään itsensä seikkailijana, joka matkaa suureen tuntemattomaan ja löytää jotain uutta, mutta kentällä ollessaan hän päätyy usein kyselemään tyhmiä ja käyttäytyy jopa pellemäisesti (Beuving 2017). Tutkimuksen esikuvana se kuitenkin auttaa meitä ymmärtämään ja kysymään uusia kysymyksiä, hakemaan vastauksia, ja tasapainottelemaan erilaisten roolien välillä, kuten antropologit usein kenttätöissään joutuvat tekemään. George Kamberelis ehdottaakin veijarin rajamaiseen (liminaaliseen) olemukseen ei liity "joko tai" vastakkainasettelu vaan "molemmat tai ei kumpikaan" – hieman kuten yin ja yangin tapauksessa (2003, 695; ks. myös Dell'Orto 2003, 139). Veijarin ei ole tarkoitus ratkaista vastakkainasetteluja vaan pyrittävä saamaan niiden avulla aikaan jotain uutta. Tässä tutkimuksessa on tullut vastaan useita tilanteita, joissa on tuntunut, että luokittelut ja erotelut ovat aiheuttaneet enemmän ongelmia kuin hyötyä, esimerkiksi seuraavassa osassa, kun keskustelen uskontojen luokittelusta. Tätä veijarimaista muuntautumiskykyä ja kysymystenasettelua haluaisin tavoitella tässä työssä.

Omassa työssäni pyrin saamaan ansaan jänisjumalan merkityksiä ja muotoja Taipeissa niin kirjoituksiin kuin kuviinkin. Tarkoituksena on ajaa takaa näitä merkityksiä ja niiden muodostumista ja saapua paikkaan, jossa ajattelun kohteen saisi kiinni – ainakin hetkeksi. Tähän pyrkiessä hyödynnän tekstissäni etnografisia vinjettejä, tyylieltyjä pätkiä kenttäpäiväkirjastani ja muistiinpanoista, joilla toivon lähestyväni Van Maanenin ”impressionistisia tarinoita” (2011, 101). Olen lisäksi ripotellut sekaan myös kuvia, joita olen ottanut ja kerännyt kentällä ja tehnyt myöhemmin käsityksiäni muodostaessani. Näiden toivon nostattavan ajatuksia ja tuntemuksia, jotka eivät olisi mahdollisia pelkästään kuvailemalla ja kertomalla tekstin muodossa asioista. Tämä taiteen käyttäminen lähti Alfred Gellin pohdinnoista ansoista taiteen muotona (2006, 203). Gellille taide tekee näkyväksi ihmisten ja muiden olioiden aikomukset (engl. *intentionalities*) – ansa toimii ainoastaan, jos ihminen ymmärtää haluamansa eläimen aikomukset. Hermione Sprigss jatkaa Gellin teorisointia ja tukee ehdotuksia antropologiaa taiteena; taiteena, joka nostattaa esille ajatuksia siitä, millaista on olla jotakin, mitä itse ei ole. Hän kirjoittaa: ”Taiteen ja antropologian tulee molempien loihtia esiin – kuten hyvin viritetty ansa – kysymys siitä, millaista ’on olla’ ja vetää esille se, mitä ei itse ole.” (2019, 453; ks. myös Glenn Bowman 2004; Ingold 2019).

Tämä esille vetämisen (engl. *draw into being*) käsitys on olennaisin, koska tässä työssä pyrin juuri saamaan olevaksi tai esille jänisjumalan monet muodot ja häneen liittyvät kokemukset. En pelkästään sitä, mikä hänestä on näkyvillä Weiming-temppelillä. Tämä fraasi Michael Taussigin kuvauksesta kiinnitti erityisesti huomioni siihen, mitä ”grafia” etnografian lopussa voi merkitä:

To draw is to apply pen to paper. But to draw is also to pull on some thread, pulling it out of its knotted tangle or skein, and we also speak of drawing water from well. There is also another meaning too, as when we say "I was drawn to him," [...] Drawing is thus depicting, a hauling, an unravelling, and being impelled toward something or somebody. (Taussig 2011, xiii)

Valitettavasti kyseisen lainauksen kääntämisessä suomeksi joutuisi käyttämään useampaa eri verbiä. Taussigin lainauksella haluan korostaa kuvien ja tekstin vetovoimaa, joiden avulla antropologien on mahdollista kuvata monimutkaisiakin asiantiloja. Antropologit ovat hyödyntäneet vuosien varrella moninaisia grafioita: etnografiaa, biografiaa, kartografiaa, praxiografiaa, ontografiaa, fenomenografiaa, fotografiaa jne. Mikä näitä kaikki yhdistää, on Taussigin käsitys siitä, miten -grafia tarvitsee vetoa, rispaantumista ja liikettä joltakin kohti. Näiden ideoiden pohjalta tulen hyödyntämään monenlaista aineistoa koittaessani saada jänisjumalan ansaan. Tämä on hyvin veijarimainen lähestymistapa, sillä:

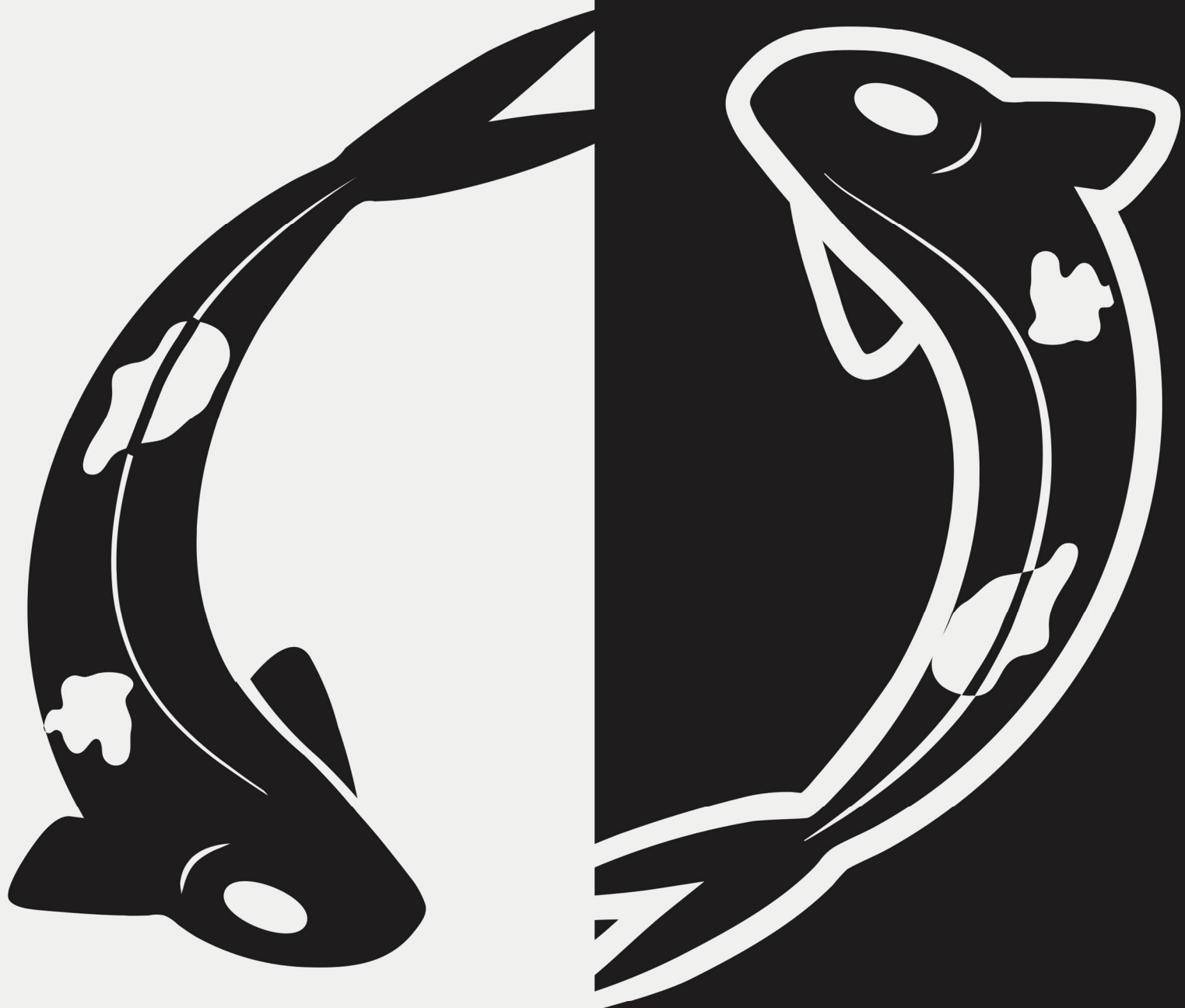
Veijarin hahmo muokkaa kuvan ihmisen toiminnasta mielikuvituksensa inspiroima käsityöläisenä, kursien kasaan kokemuksen, tutkimuksen ja ymmärryksen palasia

ja pätkiä, leikaten toiminnan ja merkityksen diskursiivis-materiaalisia muotoja.
(Kamberelis 2003, 697)

Tällä ”kasaan kursimisella” tarkoitetaan etnografiaa eräänlaisena leikekirjana (engl. *scrapbook*) (laajentaen Taussig 2011, 47) tai tilkkutyönä (Tsing 2004, x–xi). Työssä pyrin samaan kasaan yhtenäisen kokonaisuuden peittämättä liikaa saumakohtia, kohtaamisia, joista ideat ovat nousseet ja muodostuneet. Kuvat, tekstin pätkät, haastattelut, osallistu havainnointi, tilastot, uutisartikkelit, historialliset tekstit, kaunokertomukset, elokuvat, kännykkäpelit ja tietenkin akateeminen kirjallisuus muodostavat kaikki tämän kokonaisuuden, jossa jänisjumala tulee esille, ja joka toivottavasti vetoaa lukijaan.^{xiv}

Tilkkutäkkimäisyydellä tai leikekirjamaisuudella haluan korostaa kenttämuistiinpanojeni ja analyysini (tämän tekstin) eroa, koska näen että näiden välillä on selvä ajallinen ero. Vaikka antropologisessa kirjallisuudessa on keskusteltu paljon tutkittavan ja tutkijan ajallisten erottelujen vaikutusta tutkimukselle ja korostettu, että tutkittavat on otettava mukaan ajallisesti, eikä nähdä heitä vain menneisyyden tai ajattomuuden edustajina (ks. esim. Fabian 1983). Jotkut tutkijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että tällainen ajattelu kuitenkin voi johtaa siihen, että antropologit sulauttavat kaikki vain omaan aikaansa, kaikesta tehdään vain samaa (Birth 2008; Rabinow 2011, 23). Oman tutkimuksen rajallisuuden ja itsekritiikin nimissä haluan korostaa näitä katkoksia ja kytköksiä: niitä hetkiä ja kohtaamisia, jotka saivat minut pohtimaan jotakin uutta. En halua vain upottaa niitä tutkijan ”etnografisen preesensiin”, jossa annan ymmärtää, että olen aina ajatellut näin tai näin tulkitsin tai koin asian kentällä ollessani (ks. Sanjek 1991; Pandian 2012). John Comaroff on myös muistuttanut miten “[...] antropologia on kaiken tuottoisinta, kun antropologia on sijoittunut täällä-ja-tuolla ja silloin-ja-nyt – tietenkin, suhteessa, sen tutkimuskohteeseen” (2010, 531). Vaikka hän korostaakin, että antropologian tulisi hyödyntää ja tehdä selväksi historialliset näkökulmat, näen myös tällaisen ajallisen ulottuvuuden olevan tärkeä kirjoittaessa.

^{xiv} Samankaltainen lähestymistapa uskontoon liittyvään etnografian kirjoittamiseen on ollut Terhi Utriaisella, joka on kirjoittanut teoksensa kokonaan päiväkirjamuotoon esitelläkseen tutkimusprosessiaan ja ajatuksiensa muodostumista (Utriainen 2017).



2.2 Kala kuivalla maalla

”Miten voit tuntea kalojen onnen, kun et itse ole kala?” Huitse kysyi. ”Miten sinä voit tietää, etten minä tiedä, kun et sinä ole minä?” Chuangtse kysyi vastaan. ”Ellen minä voi tietää, mitä sinä tiedät, koska en ole sinä, seuraa, ettet sinäkään voi tietää mitään kalojen onnesta, koska et ole kala”, sanoi Huitse. (Chuangtse 2015, 224)

Kala kuivalla maalla, siltä varmaan monesta antropologista on tuntunut jossain vaiheessa kenttätöitä. Ehkä kuvaavampaa olisi nähdä antropologi uimassa kalojen kanssa, vierailemassa paikassa, joka ei ole normaalisti osa tutkijan omaa elämää, mutta jossa tutkimuskohteiden elämä sujuu muutta mutkitta. Tämä kokemus liittyi erityisesti kysymykseen, milaista on olla uskovainen. Kentällä omasta uskonnollisuudestani kyseltiin ja koitin vastata siihen parhaani mukaan. Sanoin olevani ateisti tai agnostikko ja antropologina tai tutkijana yhden uskonnon hyväksyminen tuntui hankalalta. Tietenkin suomalaisessa yhteiskunnassa kasvaneena luterilainen kristillisyyttä — uskomuksineen ja tapoineen — on iskostettu minuun niin koulussa, kirkossa kuin kotonakin. Tämä kasvatus ja tausta muodostaakin pohjan sille, mistä monet tutkimukselleni kiinnostavat hetket ovat nousseet: uskontojen määrittelystä, kuuluvuudesta, aineellisista ulottuvuuksista kuin myös toiminnasta ja merkityksistä. Onkin syytä pohtia, mistä asemasta ja miltä kantilta lähdän tutkimustani lähestymään, kun puhutaan uskonnollisuudesta.

Lähestymällä uskontoa ”metodologisen ludismin”, vakavan leikin, pohjalta, näen uskonnotutkijan onnistuvan tarkastelemaan useampaa näkökulmaa kuin muuten. Kuten aikaisemmin mainitsin, antropologinen teoria voidaan nähdä vakavana leikkinä, joka pyrkii tarkastelemaan eri leikkejä ja pelikenttien sääntöjä (Steinmüller 2019). Tämä liittyy keskeisesti Chuangtsen ehdottamaan *you*-käsitteeseen, joka puhuu muuntautumiskyvystä, muutoksista erilaisten näkökulmien välille. Uskontotieteessä on ehdotettu metodologista leikkisyyttä (engl. *methodological ludism*) tutkimuksen lähestymistavaksi. Tällä koitetaan välttää metodologinen ateismi eli täysin jumalien tai muiden yli-inhimillisten voimien ja toimijoiden olemassaolon kieltäminen tai niiden sivuuttaminen (agnostismi) (Knibbe ja Droogers 2011; metodologisesta ateismista ks. Berger 2011).^{xv} Hieman samalla lailla Steinmüller kritisoi, että antropologiassa käytävä ontologinen keskustelu etäännyttää itsensä kaikesta tai ottaa kaiken – liian – vakavasti, koska ontologisilla antropologeilla ei ole yhteistä ontologista pohjaa (2019). Taolaisuuden lähtökohdista ei ole mahdollista irrottautua eikä itseään voi etäännyttää ympäröivästä maailmasta (Kirkland 2005, 192), mutta samaan aikaan tuo maailma on mysteerinen, täynnä ihmeteltävää (Laozi 2013).

^{xv} Metodologisesta ateismista olisi esimerkkejä ne tutkijat, jotka hyväksyvät täysin ja kertovat omista uskonnollisista kokemuksistaan kentällä ks. esim. (Turner 1993; Klin-Oron 2014).

Metodologisella leikkisyydellä on mahdollista lähestyä tuota maailmaa vajoamatta Steinmüller mainitsemaan ontologisiin ansoihin. Metodologisella leikkisyydellä tarkoitetaan sellaista tutkimusotetta, jossa tutkija lähestyy tutkimiaan asioita niin kuin ne kentällä ovat, osallistumalla leikkiin. Leikissä samainen kuppi hiekkalaatikolla voi olla täynnä niin kahvia, noidan taikajuomaa, mutavelliä ja karkkia. Samalla lailla kentällä antropologille tulee vastastaan erinäisiä näkemyksiä ja kokemuksia samasta asiasta. Clifford Geertz on asiaa kuvannut: "[m]itä kutsumme dataksi on todella meidän omia rakennelmiamme toisten ihmisten heistä ja heidän kanssaeläjien toiminnasta kertovista rakennelmista." (Geertz 1973b, 178) Vastauksena Geertz ja monet muut antropologit, jotka ovat toimineet metodologisen ateismin pohjalta, koittavat sovittaa nämä merkitykset yhteisöllisten representaatioiden pohjalta johonkin suurempaan, seuraten pitkälti Emile Durkheimin käsityksiä uskonnon ja yhteiskunnan suhteesta (Feuchtwang 2001, 13–17; Durkheim 2001 [1912]). Juuri tällaista väittämien hylkäämistä tai redusointia toisiin väitteisiin Knibbe ja Droogers haluavat välttää leikin käsitteellä ja samalla korostaa tutkijan osallistumisen ja kokemuksen tärkeyttä (2011).

Kuten mainitsin aikaisemmin, kansanuskontoa Taiwanissa on kutsuttu hyvin käytännölliseksi, mikä tekee metodologisesta ludismista erittäin hyödyllisen tutkimusotteen. Usko, niin kuin se normaalisti mielletään uskona johonkin, ei ole läheskään niin tärkeä kansanuskossa tai taolaisuudessa kuin kristinuskossa (ks. esim. Chau 2012; Feuchtwang 2001, 9; Harrell 1977).^{xvi} Taiwanissa uskonnollista elämää on kuvattu seuraavasti:

"Taiwanilainen uskonto on taika-uskonnollista [engl. *magico-religious*] sen ulkomuodoltaan ja harjoitukseltaan; se on pohjimmiltaan inhimillistä, maallista ja humanistista. Se keskittyy "ihmis"-jumaliin, se on välitteellistä [engl. *mediumistic*], ja sillä on melkein ekstaattinen luonne. Lisäksi se on eettistä. Nämä piirteet eivät ole muuttuneet paljoa, mutta nykyään jättäisin "välitteellisyyden" uskonnon piirteistä ja sanoisin, että se on koko uskonnon keskiössä Taiwanissa. Myös yksi uusi piirre on lisättävä: yhtenäisyyden tai selkeyden puute, varsinkin mitä tulee kuoleman jälkeisen elämän näkemyksiin." (Pas 1996, 145).

Näin kuvaili Julian Pas omia kokemuksiaan 70-luvun lopun ja 90-luvun alkupuolen Taiwanin uskonnollisuudesta, ja näin vielä toiset kaksikymmentä vuotta myöhemmin samanlainen kuvaus pätee pitkälti, mikä toivottavasti tulee selväksi tämän työn loppuun mennessä. Pas korostaa, että taiwanilaisessa uskonnossa on usein keskiössä mediat, välittäjät. Näistä klassisin esimerkki on suitsuke, mutta jumalille tarjotaan myös rituaalirahaa (金紙 *jinzhi*) ja ruokaa, mikä kertoo heidän inhimillisestä luonteestaan ja miten heihin suhtaudutaan

^{xvi} Usko tietenkin käsitteenä on ongelmallinen, kuten monet ovat keskustelleet ks. esim. (Smith 1979; Mair 2012)

(Feuchtwang 2001, 132; Habkirk ja Chang 2017; Gates 1987). Verratessani tätä tilannetta toisen antropologian opiskelijan, Ninnu Koskenalhon, tekemään pro gradu -työhön, en voi olla miettimättä valtavia metodologisia eroja, joita näitä kahta uskontoa lähestyttäessä on. Koskenalho on tutkinut uususkonnollista kristinuskon liikettä, joka korostaa uskon kokemista pääasiallisesti kehollisen toiminnan (kielillä puhumisen, kuulo- ja näköhavaintojen, rukouksen, tanssin) kautta leikkinä jumalan kanssa (2015). On todettava, että Taiwanin ”uskonnollisessa leikissä” on mahdollista käyttää myös leluja. Näiden lelujen tarkastelu on tietenkin helpompaa kuin suoran uskonnollisen kokemuksen tarkastelu ja metodologisesti niiden kanssa on helpompi leikkiä eli siis tehdä havainnoivaa osallistumista.

Tästä hyvänä esimerkkinä on minulta vaadittu uskonnollinen osallistuminen. Joka kerta kun kävin temppelillä, minut ohjeistettiin tarjoamaan jumalille suitsuketta samalla tavalla kuin temppelin oppilaatkin tekivät saman tien temppelille tullessaan. Muutamia kertoja toin myös jumalille uhrilahjoja. Tämä oli kaikki Taiwanissa täysin normaalia uskonnollista toimintaa eikä missään vaiheessa tarvinnut osoittaa omaa uskoa. Tietenkin tällä tavoin osallistuminen osoitti uskoa jumaliin tai ainakin hyväksyntää siihen ajatukseen, että jumalia voi olla olemassa. Toisaalta se osoitti myös hyväksyntää siihen, että tämä on osallistumisen vaadittava osa ja että ihminen saisi muut hyödyt, esimerkiksi temppelin kaverien seuran, rauhoittumisen ja keskusteluseuran osallistumisen kautta. Kuten Auvinen kuvaa rituaaliin osallistumisen ja uskonnon erottamisen vaikeutta ”ihmiset voivat hyväksyä, koska he uskovat, mutta hyväksyminen ei yksinään ole uskoa.” (2006, 64). Tästä syystä en näe omassa toiminnassani olleen mitään valheellista tai epäeettistä, vaan olin valmis hyväksymään osallistumiseen liittyvät odotukset ja vaatimukset, vaikka uskon saralla en pysynyt samaistumaan.

Kuitenkin ongelmana on, että vaikka pääsisimme osallistumaan leikkiin täysin, emme jaa samanlaisia merkityksiä, koska elämämme varrella olemme osallistuneet hyvin erilaisiin semioottisiin ideologioihin ja kokemuksellisiin muotoihin (engl. *sensational forms*) (Keane 2007; Meyer 2006; 2011). Näillä tarkoitetaan niitä ajatuksia ja tapoja, jotka järjestävät ihmisten merkityksiä ja uskonnollisia kokemuksia (ks. 7.3). Tämä on tutkimukselle myös iso ongelma, koska pohjiltaan emme tiedä, mitä heidän päässään liikkuu enkä jaa – tai ainakaan tutkimuksen alussa en jakanut – samanlaisia semioottisia ideologioita tai kokemuksellisia muotoja. Samaan aikaan tämä ongelma on myös koko antropologisen tutkimuksen suola, sillä ilman tällaisia kokemuksellisia eroja ja niiden jakamisen vaikeutta ei antropologeilla olisi paljoa puhuttavaa. Kath Weston on kuvannut antropologista tutkimusta Malinowskia mukaillen taikuutena, joka tuo kaksi paikkaa ja aikaa hetkellisesti lähemmäksi toisiaan (2018; Malinowski 1966, 6). Kuten Kath Weston kirjoittaa:

Kuvitteellinen harjoite, joka on myötätunnon sydämessä, vaatii tutkijaa loitsimaan esiin olosuhteet, joita hän ei voi koskaan täysin ymmärtää – ainakaan niillä tavoin kuin niihin asettautuneet ihmiset ymmärtävät ne. [...] Etnografi lähtee etsimään heidän elämäänsä yhdistävää pistettä tietäen, ettei hän pääse koskaan perille, mutta häntä ohjaa havainto tuosta pisteestä. Seuraavaksi tapahtuvat asiat muuttavat tilannetta, vaikka kohtaamispiste siirtyy jatkuvasti. (Weston 2018, 27)

Vaikka elämät monelta osalta voivatkin olla erilaisia, on kuitenkin tutkijan mahdollista koko ajan lähestyä (parhaansa mukaan) muiden elämää ja oppia siitä kuin myös tunnistaa ne hetket, jotka luovat Westonin sympaattista magiaa. Omassa tutkimuksessani yksi tällainen kokemus oli katsoessani Yixianinia suorittamassa uskonnollista rituaalia ensimmäistä kertaa ja vaikka en ymmärtänyt, enkä varmaan koskaan voisi täysin ymmärtää, tuon rituaalin merkityksiä, en koskaan tuntenut suurempaa samankaltaisuutta tai yhtenäisyyttä Yixianin kanssa. Samalla tavalla kuin minä aikaisemmin sinä päivänä kirjoitin kieli mutrulla kiinalaisia merkkejä luokkahuoneen taululle, niin myös hän kirjoitti niitä yhtä mietteliään näköisesti ilmaan käyttäen rituaalityövälinettä.

Matka on pitkä ja monimutkainen, mutta onneksi sen aikana on mahdollista oppia ja muuttua, kuten monet antropologit raportoivat kenttäkokemustensa pohjalta (ks. Turner 2010). Tämä muodonmuutoksen mahdollisuus ja kyky antavat antropologeille keinon oppia uutta ja välittää tietoa myös muille: "antropologi ei voi vain 'oppia' toista kulttuuria ja paikkaa jo tietämänsä lisäksi, sen sijaan hänen täytyy 'ottaa se haasteena' kokemaan oman maailmansa muutos." (Wagner 2016, 9) Hieman kuten taiwanilaisten henkimeedioiden kanavoidessaan jumalia, on myös antropologin roolina välittävää tai kanavoida aikojen ja paikkojen välillä (engl. *mediate*) (Meijl 2005, 243; Wagner 2016, 31). Toivon, että työssäni käytetyt etnografiset vinjetit ja kuvat muodostavat lukijalle hetkiä, jotka vetävät puoleensa ja kiehtovat, sitovat hetkeksi kaksi aikaa ja paikkaa yhteen etnografian samankaltaisuustaikuudella (engl. *sympathetic magic*) (Weston 2018). Antropologin rajoitteet ovat myös vahvuus: olemalla siellä ja kohtaamalla nämä hyvinkin erilaiset elämät opimme jotakin uutta ja pystymme kertomaan siitä myös muille ja niin välittämään kokemuksemme. Kuten Chuangtse antoi vastauksena Huitselle, hän ehdottaa tietävänsä kalojen onnellisuudesta, koska hän jakoi heidän onnellisuutensa tuon pienen hetken sillalla (Chuangtse 2015, 224).



Uskonnot ja temppelit

”Ei ole olemassa suurta kapitalismin teoreettista synteesiä, jonka voisi kirjoittaa kirjaksi ja seurata,” Sanoi MIT-tutkija ja taloustieteen nobelisti, Robert M. Solow. ”Tutkijan on tunnusteltava tiensä eteenpäin.” (Uchitelle 1991)

Vaikka äkkiseltään saattaisi ajatella, että käsityksemme uskonnosta olisi paljon yksinkertaisempia kuin suurteoria kapitalismista, on kuitenkin uskonnonkin kohdalla yhtenäisen käsityksen muodostaminen haasteellista. Onhan se selvää kaikille, mitä uskonnot ovat, koska niitä voidaan tilastoida kansallisiin tilastoihin, nähdä esimerkiksi rakennuksissa ja vaatetuksessa. Uskonto on myös eroteltavissa erinäisiksi uskonnoiksi: tämä on kristinuskoa ja tämä taas islamia, tuo taas on buddhalaisuutta. Teoreettisesti uskonnon tarkastelu vaatii kuitenkin enemmän haparointia, sillä erinäiset yritykset löytää uskonnoille yhteinen määritelmä ovat osoittautuneet vaikeiksi. Kiinassa onkin hyvä sanonta, joka kuvaa Solowin lähestymistapaa osuvasti: ”sokeat miehet koskevat elefanttia” (盲人摸象 *mangren moxiang*). Tällä viitataan siihen, miten jotakin ei pysty ymmärtämään rajallisesta näkökulmasta – sokeat miehet eivät voi nähdä elefanttia, vaan erehtyvät luulemaan sen eri osia puunrungoiksi, seiniksi tai käärmeeksi. Uskonnosta puhuttaessa on tutkimuskohteen parahdettu olevan myös mitä monimuotoisempia asioita: psykologisen ahdistuksen lievennyksen keino, usko yliluonnollisiin olentoihin, yhteiskunnan ilmaisun keino ja oopiumia kansalle. Tarinan opetus ei kuitenkaan ole, että he ovat täysin väärässä, vaan jokaisella on oma, rajallinen näkökulmansa – tai tässä tapauksessa ”tuntokulmansa”.¹

Tässä osassa pureudun tarkemmin temppelin uskonnolliseen taustaan. Tämä on tärkeää useasta eri syystä: 1) temppelillä on monimuotoinen uskonnollinen tausta, joka kertoo paljon Taiwanin uskonnollisesta kentästä yleensä 2) kuin myös temppelin uskonnollisesta toiminnasta 3) ja Mestarin ja oppilaiden esittämiin näkemyksiin uskonnosta. Hyödynnän tässä tarkastelussa myös tilastotietoja Taiwanin uskonnoista, sillä ne myös kertovat hyvin sen moninaisesta luonteesta temppelin lisäksi. Temppelin uskonnollinen tausta, muodosti hyvin suuria haasteita sen sovittamiselle Taiwanin uskonnolliselle kentälle, sillä se määritteli itsensä taolaiseksi temppeliksi, mutta samaan aikaan, sen toiminta oli lähempänä kansanuskontoon liittyviä temppeleitä. Temppelin pääjumala kuitenkin liittyy enemmän buddhalaiseen uskontosuuntaan. Haluan korostaa tässä osassa erityisesti, että uskonnon tutkimuksessa Taiwanissa on hyvin vaikeaa erottaa yksittäisiä uskontoja ja että on parempi keskittyä uskonnollisuuden monimuotoisuuteen.

¹ Elefantti on toistuva kielikuva, jota on käytetty uskonnontutkimuksessa paljon (esim. Utriainen 2018b, 50; Bowie 2006, 4)

3 Uskonnollisia virtauksia

Mestari: Taolaisuuden kaunein asia on, että tao ei ole sanojen keskellä, vaan luonnollisesti/itsestään [自自然然 *ziziranran*] virtaa/tiivistyy/ilmestyy [流露 *liulu*] ihmisten sydämiin. Taolla ei ole muotoa, taolla ei ole prototyyppiä, taolla ei ole määriteltyä kehystä.

Pohdin pitkään tätä työtä tehdessäni, miten ”uskonto” tulisi hahmottaa ja minulla oli pakottava tarve antaa lukijalle jonkinlainen tiukka määritelmä. Onnekseni kuitenkin Roy Wagner muistuttaa, että ”[...] asiat, jotka voimme parhaiten määritellä, ovat usein vähiten määrittelemisen arvoisia asioita.” (2016, 39) Tämä pitää varsinkin paikkaa taolaisuudesta puhuttaessa, koska ongelmaksi muodostuu taon kaikenkattavuus. Kuten Mestari yllä sanoo, ei taolla ole muotoa tai tiettyä kehystä, mihin sen saisi asetettua. Onneksi monet taolaisuuden tutkijat ovat huomanneet toistuvan veteen liittyvien metaforien käytön taolaisuudesta puhuttaessa ja esimerkiksi Alan Watts, joka on yksi tärkeimmistä taolaisuuden tunnettavuuden nostattajista länsimaissa, on nimennyt kirjansakin *Tao: the Watercourse Way* (1975; Allan 1997). Tällainen metafora esiintyy esimerkiksi Mestarin lainauksessa, jossa hän puhuu taon ilmestymisestä (流露 *liulu*). Sanan ensimmäinen osa viittaa virtaamiseen ja liikkeeseen ja toinen kasteeseen tai paljastumiseen; tao ilmestyy siis ihmisten sydämiin kuin kaste, huomaamatta tai tiedostamatta.

Käsitykset erilaisista virtauksista (engl. *flow*) ovat olleet myös hyvin yleisiä antropologiassa kun antropologia on kääntynyt tarkastelemaan entistä enemmän ei pelkästään paikallisia yhteisöjä, mutta miten nämä yhteisöt linkittyvät, kokevat ja kärsivät kansallisista ja kansainvälisistä prosesseista (Rockefeller 2011). Teoreettisesti kuitenkin monet näistä käsityksistä ovat hyvin optimistisia ja näkevätkin virtausten tapahtuvan ilman minkäänlaisia patoumia tai esteitä, mutta kuten Rockefeller huomauttaa ja viittaa Anna Tsingin kirjaan *Friction*, että virtauksilla on aina ongelmansa (2011; 2004).^{II} Myös uskonnolle on annettu vetisiin virtauksiin liittyvä määritelmä, jonka näen hyvänä lähtökohtana uskontojen käsittelylle: ”uskonnot ovat orgaanis-kulttuuristen virtausten yhtymäkohtia [engl. confluence], jotka vahvistavat iloa ja haastavat kärsimyksen vetoamalla inhimillisiin ja yli-inhimillisiin voimiin ja tekemällä koteja ja ylittämällä rajoja.” (Tweed 2006, 54)^{III}

^{II} Nestemäistä metaforaa käytettäessä varmaan olisi parempi puhua sitkauksesta, eli viskositeetista (Iversen 2013)

^{III} Suomalainen uskonnotutkija Jaakko Närvä on stipuloinut uskonnon olevan: ”[...] psyykkisesti normaalia tai tervettä ajattelua, kokemista ja käyttäytymistä, jossa otetaan spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja” mikä korostaa erityisesti uskonnon kognitiivista ja kokemuksellista puolta (2014, 22). Tweedin lähestymistavassa otetaan mielestäni paremmin huomioon myös laajempi konteksti, jonka vuoksi sen valitsin.

Tämä määritelmä on hyödyllinen, sillä se ottaa kantaa moneen teoreettiseen keskusteluun uskonnosta. Tweed pyrki määritelmässään yhdistämään ja haastamaan aikaisemmat yksipuoliset näkemykset uskonnosta. Ensimmäisenä Tweed pyrkii yhdistämään erinäiset kognitiiviset ja yhteiskunnalliset uskonnontutkijat, jotka ovat tarkastelleet uskontoa, joko yksilön psyykeen tai uskon pohjalta tai pelkästään yhteiskunnallisena ilmiönä. Toiseksi hän nostaa esille uskonnon funktioita: ne pyrkivät selittämään ihmisten olemassaoloa maailmassa ja antamaan merkityksellisen paikan, kodin, ihmiselolle maailman-kaikkeudessa. Tämä ei ole pelkästään paikallista tai tähän maailmaan liittyvää, mutta tyyppillisesti uskonnoista löytyy aina lupaus paremmasta huomisesta tai käsitys tuonpuoleisuudesta. Lisäksi, viittaamalla yli-inhimillisiin voimiin, Tweed liittää uskonnon ei pelkästään **yliluonnollisiin** olentoihin, mikä on tyyppinen käsitys, mutta siihen miten mikä tahansa transsendentaalinen voi olla uskonnollista. (2006, katso myös Tweed 2011) Esimerkiksi taloustiedettä, psykologiaa, urheilua, mainostamista, kommunismia, kapitalismia, environmentalismia, kansallisaatetta, avaruusmatkustusta, perhokalastusta ja joulua on kuvattu tai tarkasteltu uskontona erilaisissa tieteellisissä konteksteissa.^{IV} Ehkä rohkeimpia analyyseja, joita olen nähnyt ehdotettavan on, että skeittilautailua voitaisiin tarkastella uskontona tai ainakin uskontotieteellisin termein (O'Connor 2020). Uskonto, elefantin kokoisena, onkin asia, johon on löydettävissä monta kohtaa, josta saa otteen.

On kuitenkin hyvä muistaa, ettei uskonto ole löydettävissä samalla tavalla kuin elefantit: sillä ei ole yksittäistä olemusta, jonka pystyisi kirjoittamaan ylös, saati löytämään jostakin tietystä paikasta. Tätä korostamaan olen koittanut nostaa esille virtuaalisen käsitettä. Virtuaalinen, kuten Bialecki sen ymmärtää Deleuzen ja Bergsonin pohjalta, on jatkuvan toteutumisen alaisena ja nämä toteutumat peittävät virtuaalisen (2012).^V Bialeckin mukaan antropologien, kuin filosofienkin tehtävänä olisi tarkastella virtuaalista hyödyntämällä "vastatoteuttamista" (engl. *counter-effectuation*), jossa tarkastellaan todellisen pohjalta virtuaalista ikään kuin johtamalla takaisinpäin todellisesta virtuaaliseen (ibid.). Tämä mahdollistaa suurista, abstrakteista asioista puhumisen, ilman niiden leimaamista pelkiksi "abstraktioiksi". Bialecki korostaa virtuaalista, koska hän näkee, että varsinkin kristinuskon antropologiassa on tullut tavalliseksi olla puhumatta yleisesti kristinuskosta. Tämä johtuu yleisestä antropologian piirteestä, jossa nominalismi, eli suomeksi olio-olemassa-olokäsitys, kielletään täysin. (Bialecki 2012)

^{IV} Tuloksia Google scholarista hakusanoille: "as religion" (Haettu 11.03.2020).

^V Toivon, etten sivuuta liikaa Deleuzen ja Guattarin teorioita uskonnosta, ja hyväksyn täysin kritiikin siitä, että en täysin osallistu Deleuzen ja Guattarin ontologiaan tai teoreettisiin kytköksiin, kuten A.M Smith on kritisoinut Thomas Tweedin teorioita (2019)

Kaikki antropologian käyttämät käsitteet on pirstottu ja paloitetu pienemmiksi osiksi ja yksittäistapauksiksi, jotka ehkä voivat kertoa jotakin jostain suuremmasta. Mielestäni virtuaalisuus kuitenkin auttaa antropologeja käsittelemään suuria aiheita kuten kristinuskkoa, kapitalismia tai uskontoa yleensä niiden virtuaalisuuden ja toteutumien (engl. *actualisation*) avulla. (ibid.) Bialecki myös korostaa näiden toteutumien olevan affekteja, jotka saavat aikaan:

Deleuze kuvittelee erinäisten todellistettujen olentojen vuorovaikutuksen ilmentyvän voimina, jotka hidastavat tai jouduttavat toisiaan. Näistä voimista voidaan puhua voimakkuuden asteiden, värin tai lämpötilan muutosten mukaan eikä niinkään erillisinä objekteina; tunne [engl. *affect*] kuten siitä nykyään antropologiassa puhutaan, olisi yksi esimerkki tällaisista laadullisista voimakkuuksista (in press, 3)

Virtuaalisuuden siis voi ymmärtää mustana aukkona, jonka voimme vain havaita sen vaikutusten pohjalta, miten sen painovoima muokkaa maailmaa sen ympärillä. Toisinkuin mustat aukot, virtuaalinen ei kuitenkaan vedä kaikkea puoleensa vaan pikemminkin se tuottaa ja toteutuu jatkuvasti. Bialeckille tämä tarkoittaa kaikkia kristinuskon muotoja, jotka voidaan katsoa kristinuskoksi, minulle niitä uskontoon kuuluvaksi laskettavia asioita. Näen tämän liittyvän hyvin peircelandaiseen semiotiikan näkemykseen, jossa merkki ei ole yksittäinen asia vaan pikemminkin suhde vaikutuksen tai tulkinnan ja objektin välillä, j joka tuottaa aina uuden vaikutuksen tai tulkinnan (Paavola 1998; Siivonen 2008). Toiseksi musta aukko muistuttaa Roland Barthesin tyhjästä merkeistä (ks. 1982), joiden pinta merkitsee enemmän kuin itse sisältö, koska uskonto voidaan nähdä "[...] virtuaalisena objektina, joka sijaitsee ei hetkien **sisällä** vaan aina niiden **välillä**; mahdollisuus, joka pysyy myös silloin kun se ei ole toteutunut, leijuen aikojen välillä, muttei niiden sisällä." (Bialecki 2012, 313) Uskonnon tutkimus sijaitsee siis erilaisten virtuaalisten objektien välillä ja tarkastelee, miten ne toteutuvat maailmassa.

Näiden toteutumien tarkastelu vaatii liikettä. Kiinalaisen sanonnassa ongelmaksi muodostuu juuri liikkeen puute – vaikka saisimme hyvän otteen elefantin jostakin osasta, emme silti voi saada kokonaista kuvaa ilman, että tarkastelemme muita osia liikkumalla kohteen ympärillä. Puhuttaessa teorioista oletetaan yleensä jonkinlainen yhtenäinen kehys tai linssi, jonka taakse asiat asetetaan ja jonka avulla niitä sen jälkeen tarkastellaan. Tämä on kuitenkin virheellinen käsitys ja hyvin kaukana antropologisesta tutkimuksesta, joka korostaa asioiden keskelle menemistä. Olenkin samaa mieltä esimerkiksi Tweedin kanssa, joka viittaa James Cliffordiin, ja puhuu teoriasta eräänlaisena kulkureittinä tai matkakertomuksena (engl. *itinerary*) (ks. myös. Tweed 2011; Clifford 1997; Hastrup 1995). Tämä liittyy aikaisemmin mainitsemaani flâneurin käsitteeseen, mutta keskeisemmin se kuvastaa antropologian tehtävää ja " [...] elefantin ympärillä kiertämistä, huomioiden matkalla

joitakin sen osia, hyödyntäen tutkijoiden töitä, jotka ovat auttaneet meitä ymmärtämään tämän ”uskonnoksi” nimeämämme olennon piirteitä.” (Bowie 2017, 4) Erilaisten näkökulmien ja lähteiden hyödyntäminen on olennaista koittaessamme tunnustella tutkimuskohdetta.

Myöhemmässä artikkelissan Tweed antaa ohjeita buddhalaisuuden translokaaliselle tutkimukselle viiden aksioman muodossa (Tweed 2011, 24-25 huom. samankaltaisuudet Marcus 1995):

- ⌘ Seuraa virtauksia
- ⌘ Huomaa kaikkien hahmojen siirtymiset
- ⌘ Käytä kaikkia aisteja ja uskonnon kaikkia osia
- ⌘ Mieti eroavia skaaloja
- ⌘ Huomaa, miten virtaukset alkavat, loppuvat ja muuttuvat

Seuraavaksi haluaisinkin tarkastella erityisesti ensimmäisen, neljännen ja viidennen aksiomaan, sillä ne sitovat uskonnon tarkistelun hyvin suurempiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja uskontojen muovautumiseen ihmisten toiminnan tuloksena. Nämä aksiomat keskittyvät siihen, miten niin ihmisten kuin esineidenkin virtaukset muodostavat uskonnoiksi mielleltävät asiat, mutta myös se, kuinka uskonnot elävät niin henkilökohtaisilla, paikallisilla, kansallisilla kuin myös kansainvälisillä skaaloilla.

Seuraavassa kahdessa luvussa keskityn tarkastelemaan lähemmin uskonnon ymmärtämistä uskonnollisuuden eli ihmisten osallistumisen pohjalta. Tämä aihe on ollut keskustelussa uskontoantropologiassa ja kristinuskon antropologiassa, jossa kulttuuri ajattomana, rajattomana ja paikattomana esiintyy uusissa muodoissa, kuten representaation tai fenomenologian nimissä (Cannell 2005; Robbins 2003; vrt. Comaroff 2010; Hann 2007). John Comaroff on kritisoinut tällaisia lähestymistapoja melkein pä taantumuksellisina kulttuurikäsitteen taakse, jonka myötä ”[...] maailmanlaajuisen uskonnon reduktio siihen [kulttuuriin] hahmotettuna materiaalittomana ja historiattomana, on juuri se, mikä pilaa antropologian maineen” (2010, 529). Oma lähestymistapani oli Comaroffin aikaisemman artikkelin mukaisesti ”hapuilevalla ja muuttuvalla mitta-asteikolla” (Comaroff ja Comaroff 2003, 158). Tämä juontuu siitä, että mielestäni antropologeilla on parempi mahdollisuus tarkastella ”miten etnografiset tutkimukset yhdestä yhteiskunnasta voivat kertoa jotakin ihmisen olemassaolosta [engl. *human condition*], ja miten yksilöiden eletty kokemus on yhdistynyt perinteiden, historian, lajimme biologian virtuaalisiin todellisuuksiin, jotka ylittävät yksittäisen ihmisen elämän.” (Jackson 1998, 3) Pysin vähitellen hapuilemaan kohti henkilökohtaisempaa ymmärrystä uskonnosta, mutta tätä tehdessäni en näe, että yhteiskunnallisia tai historiallisia kysymyksiä ei voisi unohtaa, sillä nämä ovat muokanneet valtavasti käsityksiä uskonnosta ja uskonnollisuudesta.

4 Uskonnot ja uskonnollisuus Taiwanissa

On viimeisen haastatteluni loppupuoli ja kirjoitan muistiinpanoja paperille. Pöydällä välissämme on kahdet lautaset ja kori, jonka pohjalla lilluu muutama ranskalainen sulaneen jäätelön keskellä. Haastateltavani, Jaqueline, eräässä yrityksessä taloushallinnon puolella työskentelevä taipeilainen lesbo vastaa kysymykseen uskontojen vaikutuksesta marraskuisessa kansanäänestyksessä ja pohtii uskontojen välisiä eroja homoseksuaalisuuteen suhtautumisessa. Aikaisemmin olemme keskustelleet, miten heidän perheessään on ollut tapana käydä temppeleissä palvomassa silloin kun sattuu ja miten hänen isoäitinsä kerran vei hänet osallistumaan karkotusrituaaliin, jossa hermostunut tai levoton lapsi pyritään rahoittamaan karkottamalla pahat vaikutukset hänestä. Hän oli kertonut, miten hän oli käynyt myös rukouksessa parisuhdeonnea Yuelaolta [月老] ennen Weiming-temppeliin menemistä ja oli sanonut käyvänsä muissa temppeleissä ajoittain. Tähän saakka keskustelua olin pitänyt häntä hyvin tyypillisenä taipeilaisena, jonka voisi luokitella "kansanuskoon kuuluvaksi". Hän kuitenkin jatkaa ja kommentoi suhtautumistaan kristinuskoon sen anti-HLBTQ kommenttien takia:

[...] kristinuskolla oli suuri rooli ja sen takia... Pidin joskus itseäni kristittynä vaikkeen koskaan käynyt kirkossa tai mitään mutta kuitenkin rukoulin esim. matkalla kouluun tai jotain, mutta sitten tämän asian takia, koska he, kirkko on niin iso voima, tässä anti-HLBTQ liikkeessä, joten se oli se syy miksi valitsin, etten usko enää. Jeesukseen, toiseen jumalaan, siihen jumalaan, jota hän edustaa.

Selviää myös, että hänen äitinsä, jota hän aikaisemmin on kuvaillut buddhalaiseksi, on myös saanut apua kristillisiltä papeilta ja hän myös itse oli käynyt katolilaisen esikoulun. Kaikki nämä vaikutteet olivat olleet osa hänen elämäänsä ja kun kysyn häneltä, oliko hänellä vaikeuksia ns. "hylätä" kristinuskon, hän toteaa sen olleen "mielipiteenmuutos". En voi olla pohtimatta, mitä uskonto tai uskonnollisuus tarkoittaa Taiwanissa?

11. toukokuuta 2019, Taipei

Kiinassa tai Taiwanissa uskonnon tutkimuksessa törmää varmasti ongelmiin Tweedin ehdottaman viidennen aksiooman kohdalla, eli miten löytää erilaisten virtausten erkanemisiä tai yhtenemisiä. Uskonnoista, uskonnosta ja uskontokuntiin kuulumisesta puhutaan hyvin eri tavalla. Jacqueline oli haastattelun aikaan työssäkäyvä, nuori taipeilainen nainen, keneen olin tutustunut samassa sosiaalisessa piirissä pyörimisen jälkeen.

Kuten monet muutkin haastattelemistani, hän oli kasvanut ja elänyt Taipeissa ja sanoi käyvänsä temppeleissä aina silloin tällöin. Hänelle oli kätevää piipahtaa temppelissä esimerkiksi ohikulkumatkalla kouluun, sillä hänen naapurustossaan oli kuulemma useita temppeleitä tai pienempiä pyhättöjä. Hän myös kertoi minulle, miten hänellä oli myös kuitenkin tapana rukoilla matkalla kouluun. Kristinuskoon osallistuminen ei vaikuttanut määrittävän Jacquilinen identiteettiä kristityksi ja samalla tavalla esimerkiksi Mestari ja Pinghe ovat käyneet katolilaisessa kirkossa ja he kävivät myös matkalla Roomassa tutustumassa katolilaisuuteen. Pinghe jopa sanoi Jeesuksen olevan yksi hänen kunnioittamistaan jumalista. Tällaiset näkemykset uskonnosta, tai uskonnoista, ja miten niitä määritellään, muodostuivat ongelmaksi jo ennen kentälle lähtöäni. Myös temppelillä oli piirteitä uskonnollisesta monimuotoisuudesta, sillä Weiming-temppeli määrittää itsensä taolaiseksi temppeliksi. Temppelin pääjumala kuitenkin on yhdistettävissä vahvasti buddhalaiseen liikkeeseen. Kysymyksiksi nousivat, mikä oli tutkimuskohteeni tai mihin uskomusjärjestelmään koitaisin yhdistää ihmisten kommentit ja käsitykset, joita kentällä kohtasin. Jacquilinen kaltaiset tapaukset mutkistivat pohdintojani vielä entisestään. On siis hyvä pohtia, mistä puhutaan, kun puhutaan uskonnosta Taiwanissa ja minkälaisesta teoreettisesta näkökulmasta näihin on aikaisemmin lähestytty.

4.1 Kansanusko ja synkretismi

Suurin osa Taiwanissa tehdyistä uskontoon keskittyvistä antropologisista tutkimuksista keskittyy erityisesti kansanuskoon (esim. Ahern ja Gates 1981; Jordan 1972; Feuchtwang 2001; Lin 2015; Dell’Orto 2003). Yksi suurimmista syistä tähän on uskonnollinen monimuotoisuus ja se, kuinka yksittäiset uskonnot ovat vaikeasti erotettavissa. Tietenkin puhutaan taolaisuudesta, buddhalaisuudesta ja muista, mutta näiden jaottelu ei ole varsinkaan selvää ja uskonnot ovat sekoittuneet paljon historiallisesti (esim. taolaisuus ja buddhalaisuus (Bokenkamp 2004). Ei ole kuitenkaan selvää, mitä tällä kansanuskolla tarkoitetaan tai miten se tulisi käsittää. Esimerkiksi suomenkielisissä tutkimuksissa Auvinen on käsittänyt sen isojen uskontojen ulkopuolelle jääväksi osaksi (2006), kun taas Pinola kuvailee sitä seuraavasti:

Uskonnot ovat aikojen kuluessa sekoittuneet toisiinsa ja kietoutuneet monisäikeiseksi uskomusten ja rituaalien vyyhdiksi. Erillisten säikeiden alkuperää on vaikea selvittää. Tällainen teoreettinen selvittely ei edes kiinnosta tavallista uskonnon harjoittajaa. (Pinola 1981, 171)

Mikä näitä käsityksiä kuitenkin yhdistää, on ajatus synkretismistä, eli siitä, että uskontoa ei määritä yksi tietty järjestelmä, vaan se sisältää osia monesta eri järjestelmästä tai uskosta. Vyyhti on mielestäni melkein päliin positiivinen sana, sillä ajoittain tutkijana tuntui, ettei

yksittäisiä uskontoja olisi olemassa ollenkaan ja kaikki olisivat yhtenäistä sumppua. Tämä esittäytyy tutkijan analyttisena ongelma, enkä tarkoita sillä arvostelu uskonnon epäpuhtaudesta tai vääryydestä, mikä on usein synkretismiin liittymä mielle yhtymä (Ketola 2007). Näiden yhdistelmien tarkastelu on ollut antropologisessa kirjallisuudessa olennaista, sillä kysymyksenä on ollut, miten yhtenäinen tai kiinalainen kansanusko on. Englannin "the Chinese popular religion", kuten tämä tutkimusaihe usein englanninkielisessä kirjallisuudessa esiintyy, nostaa esiin joukon kysymyksiä, siitä miten nämä "isoiksi traditioiksi" julistettut taolaisuus ja buddhalaisuus linkittyvät kansanuskoon? Miten näiden traditioiden takana olevat isot miehet, eli eliitin edustajat, liittyivät kansan uskonnollisuuteen? Yksi ensimmäisistä kiinalaisen uskonnon tarkasteluista näki kiinalaisen kansanuskon olevan vain heijastus eliitin harrastamasta uskonnosta (Groot 1910), joten käsitykset rahvaan ja eliitin rajoista analyttisesti olivat selviä. Näitä kysymyksiä ovat tarkastelleet esimerkiksi (Bell 1989; Berezkin 2013; Clart 2007; Feuchtwang, Shih, ja Tremlett 2006; Jochim 1990; Katz 2018; Palmer 2019; Pas 2003; Wong 2011; Yang ja Hu 2012).

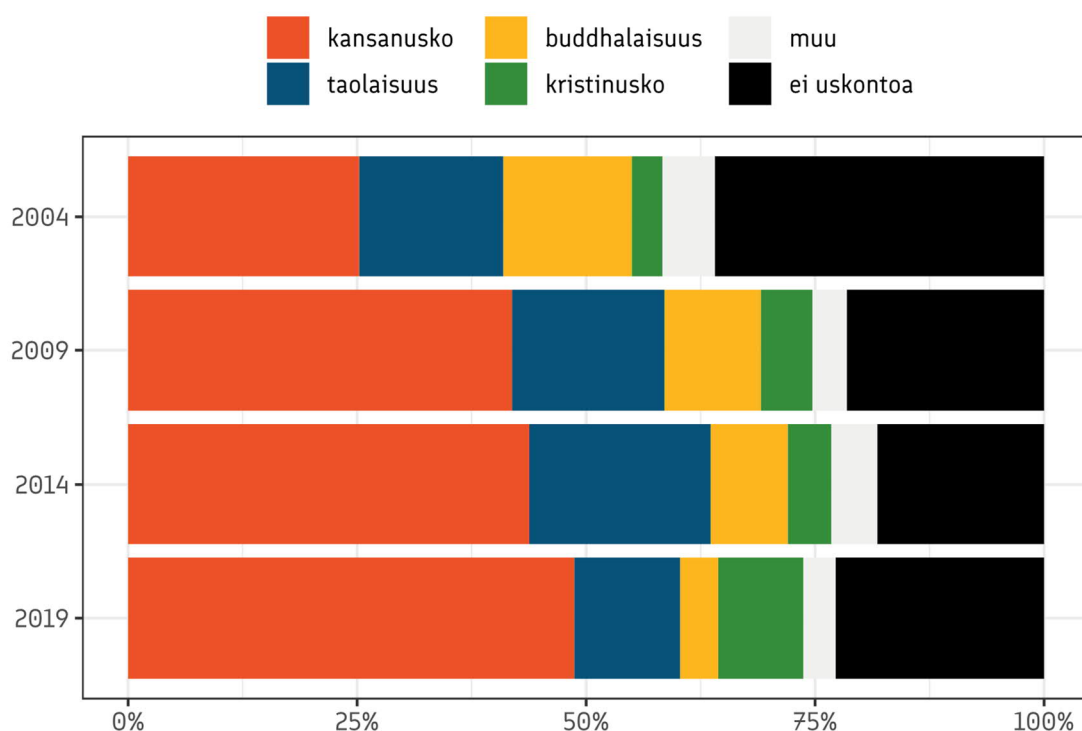
Tämä "uskonnollinen sumppu" tiivistyy ehkä parhaiten kolmea pääuskontoa, taolaisuutta, buddhalaisuutta ja konfutselaisuutta yhdistävässä "kolmen opin yhtenäisyyteen" (三教合一 *sanjiao heyi*) diskurssissa. Tällä haetaan kyseisten uskontojen yhtäläisyyksiä ja yhdentymistä, mutta samanaikaisesti myös, miten uskonnot pitivät läsnä omia rajojaan: "tästä me olemme samaa mieltä, mutta tuo on meidän alaamme" (Gentz 2011). Gentzin mukaan tällaiset näkemykset olivat jo nähtävissä kuuden dynastian aikakaudella, kun buddhalaisuus oli saapunut Kiinaan (220–589 j.a.a.) (ibid.). Nykypäivänä ilmaisu on laajentunut "viiden opin yhtenäisyydeksi". Tämä on nähtävissä esimerkiksi "Jatkuvan tien" (一貫道 *yiguandao*), yhden yleisimmän uususkonnollisen liikkeen opeissa, sillä se sisällyttää kristinuskon ja islamin ajatuksia "viiden opin yhtenäisyyden" ajatuksen pohjalta (Micollier 1998, 42). Diskurssi on olemassa uskontojen välisissä keskusteluissa, joissa pyritään löytämään dialogia eri uskontokuntien välillä (Paulin 2012). Kuitenkin on ehdotettu, että kyseessä ei niinkään ole rehellinen uskontojen välinen dialogi, mutta yhtenä keinona houkuttella uskonnosta kiinnostuneita ihmisiä (Paulin 2012, 155). Tästä hyvänä esimerkkinä on Taiwanin etelä-osassa sijaitsevassa Pingtungin maakunnassa oleva temppeli, jonne taolaisen pyhän kolminaisuuden (三清 *sanqing* "kolmen puhtaan") edustaja laskeutui ja ilmoitti, että temppeli olisi siirrettävä ja uuteen temppeliin olisi kutsuttava niin Jeesus, Buddha, Muhammed kuin Konfutsekin (Pan 2015).^{VI}

^{VI} Temppelin kiinankielinen nimi on 武龍代天府. Pinola myös viittaa tällaiseen temppeliin kirjassaan (1981: 171)

Nykyään temppelissä voi siis palvoa kaikkia viittä uskontoa samanaikaisesti. Tämä uskontojen yhtenäisyyden näkemys, heijastuu myös ihmisten kuvauksissa uskonnoista, jotka kaikki rinnastettiin samanlaisiksi, koska ne pyrkivät ohjaamaan ihmisiä kohti hyvää. Niin Weller ja Pinola kumpikin huomauttavat heidän keskustelukumppaneiden sanoneen melkein samalla tavalla, että ”kaikki uskonnot ovat samanlaisia, ne kaikki pyrkivät hyvyteen”. (2012, 41; 1981, 171). Samoin temppeli toivotti kaikki uskonnot tervetulleiksi ja minulle kerrottiin, että kaikki uskonnot pohjimmiltaan tarkastelivat taota, mutta osa ei saavuttanut niin hyvää tai syvää ymmärrystä, kuten taolaiset.

Laajemmin synkretismi näkyy kansanuskon käsitteessä. Nämä kansanuskon, kansanuskonnon tai populaariuskonnon (engl. *folk religion*, *popular religion*, *folk belief* (民間宗教, 民間信仰 *minjian zongjiao / xinyang*) käsitteet ovat hyvin yleisiä, mutta niiden määrittely on hyvin monitahoista. Tyypillisesti niitä on käytetty selittämään, miten yksittäiset ihmiset eivät samaistu tai koe olevansa johonkin uskontokuntaan kuuluvia. Tämä näkyy esimerkiksi Taiwanissa tehtävässä kyselytutkimuksessa, jossa kansanuskoon kuuluvaksi laskettiin ihmiset, jotka ilmaisivat uskonnollisuudekseen: “[...] jumalien palvomisen, jumalien kunnioituksen, minkä tahansa palvomisen, suitsukkeen tarjoamisen, palvoo mitä tahansa, suitsuketta pitävä, pitää itseään ei uskontoon uskovana, mutta menee silti yhdessä perheen kanssa palvomaan jne. yleiset uskojat” (Cai ym. 2019, 103). Haastattelijat pystyivät myös määrittelemään jonkun kansanuskoon kuuluvaksi, jos tilanne oli epäselvä (ibid.)^{VII} Samaisessa tutkimuksen toisessa kohdassa kansanuskoon ja taolaisuuteen kuuluvat ihmiset laskettiin omaksi ryhmäkseen, mikä myös kertoo taolaisuuden erottamisen vaikeudesta. Lisäksi 90-luvulla tehdyn tutkimuksen mukaan 87% ihmisistä, jotka ilmoittivat itsensä ”ei uskonnollisiksi” uskoi silti jumaliin ja palvoi niitä, mikä kertoo lisää kansanuskon määrittelyn ongelmista (Zhang and Lin 1992:102).

^{VII} Kaupunkien tai maakuntien tilastoissa käsitettä kansanuskko ei käytetä ollenkaan, joten temppelit ja niiden uskojat luokitellaan muilla tavoin. Oletetusti kaupunkien ja maakuntien tilastojen taolaisuudesta iso osa olisi siis myös luokiteltavissa kansanuskoksi.



Kuva 4: 20-30-vuotiaiden uskonnollinen kuulumuus Taiwanissa 2004-2019 kyselyjen mukaisesti. Kaikkien vastaajien kesken neljä suurinta ryhmää olivat: kansanusko, buddhalaisuus, ei uskontoa ja taolaisuus

Tämä ei tarkoita, että tilastot olisivat virheellisiä, mutta pikemminkin ne kertovat mittavan ja tutkittavan aiheen epäselvyydestä. Tämä heijastaa myös ihmisten omia kokemuksia uskonnostaan, kuten taiwanilainen uskonnontutkija, Li Yiyuan kommentoi asiaa:

Kun ulkomaalainen kysyy meiltä ”mikä on uskontosi?” meidän on usein vaikea vastata. Ei tunnu oikealta sanoa ”taolaisuus” tai ”buddhalaisuus”, koska emme oikeasti usko siihen tai kuulu siihen... Tämä fakta, ettemme voi vain kertoa uskontoamme on heijastanut ydinongelmaa, joka on kysymyksen väärinasettelu. [...] (Li 1998: 168–9, käänttänyt englanniksi ja lainattu Wong 2011, 161)

Parempana kysymyksen asetteluna Li ehdottaa kysymään ”millaisena” usko esiintyy heidän elämässään. Juuri tällaisen määrittelyn pohjalta en kysynytään haastateltaviltani, mikä on heidän uskostansa, vaan pyrin pikemmin puhumaan asian ympäriltä, jotta sen saisi määriteltyä paremmin, sen mikä he kokivat tärkeäksi omassa uskonnollisuudessaan. Toisaalta monet varmaankin olisivat sanoneet jonkun ison uskonnon, kuten buddhalaisuuden, sillä se tuntui olevan monien mielipide vanhempiensa uskonnosta, mutta samaan aikaan monet myös kommentoivat vanhempiensa palvovan mitä tahansa. Hieman kuten Jacqueline ja hänen äitinsä, ei ollut väliä mihin uskontoon, joku henkilö tai asia luokiteltiin, jos siitä voitiin saada apua. Onkin siis olennaista nähdä erilaisten uskonnollisen perinteiden linkittyminen toisiinsa.

Mielestäni kansanuskoa tulisi lähestyä toiminnan pohjalta. Vakuuttavimpina argumentteina eri tutkijoiden näkemyksistä kansanuskosta nostan David Palmerin käsitteen "kansan välisestä" (民間 *minjian*) uskonnosta (2019). Tällä hän haluaa korostaa ihmisten välisiä suhteita, eikä niinkään takertua valistuksen ajan käsityksiin, jotka olettavat yksittäisen kiinalaisen kansan ja sen uskonnon sekä rakentavat rahvaan ja ylimystön erotteluja (2019, myös (Oostveen 2019). Samankaltainen ajattelu näkyy jo varhaisessa uskonnotutkimuksessa kun C.K. Yang on kuvannut uskontoja hajaantuneena (engl. *diffused*): yksittäiset temppelit ovat hyvin itsenäisiä ilman yhtenäistä oppia tai järjestelmää, joka määrittäisi niiden toimintaa, ja ne toimivat pitkälti yhteiskunnan seassa (Yang 1961, 295). Palmerin ja Oostveen hyödyntämä Deleuzen ja Guattarin rihmasto-käsite kuvaakin tällaista tilannetta hyvin, sillä rihmastot voivat olla: "[...] löyhiä ja avo-rakenteisia, ne voivat kerääntyä, ne voivat jakaantua, ne voivat järjestäytyä ja hajaantua; ne voivat liikkua poikkisuunnassa, ylittää, ohittaa, kiertää ja vahvistaa hierarkkisia rakenteita." (Palmer 2019, 158; Deleuze ja Guattari 1987)

Wong ja varsinkin Clart taas korostavat uskonnon toiminnallista puolta, jossa keskiössä ei pitäisi olla tarkastelussa kansanuskon uskomukset vaan ihmisten omat kokemukset ja toiminta, heidän "eletty uskontonsa" (2011; 2007; eletyn uskonnon käsite ks. Orsi 2010). Käsitteellisesti Yang ja Hu pyrkivät myös purkamaan "kansanuskon" ja muiden uskontojen välisiä rajoja luokittelemalla ne toiminnan ja aatejärjestelmän järjestyneisyyden jatkumolle: kansanusko on yksilön elettyä uskontoa, joka on hyvin idiosynkraattista ja jatkumon toisessa päässä on "maailman uskonnot" institutionaalisine rakenteineen ja tarkoin määriteltyineen opinkappaleineen (2012). Mielestäni näitä kaikkia yhdistää näkemys siitä, että ihmisten toimintaa ja kokemuksia tulisi korostaa tutkimuksessa enemmän, eikä niinkään löytää yhtenäistä luokittelua kansanuskolle. Tweedin virtaus-ajatusta käyttäen, ihmisten toiminta, kansanusko, muodostaa uskonnollisen virtauksen, johon suuremmat uskonnot muodostuvat isommiksi pyörteiksi.

Toiminnallisuuden korostaminen auttaa myös tulkitsemaan uskontoa laajemmin. Toiminnan korostamiseen on tarttunut myös Adam Yuet Chau, joka on muotoillut kiinalaiselle kansanuskolle tyypilliset "uskonnon tekemisen modaliteetit" eli uskonnon harjoittamisen tavat tai keinot (2013; 2006; 2011a). Nämä viisi modaliteettia ovat:

- ⌘ **Diskursiivinen-kirjallinen:** tekstien tuottaminen ja käyttö
- ⌘ **Henkilökohtainen kasvu:** itsensä kehittäminen ja muutoksen aikaansaaminen (pitkällä aikavälillä)
- ⌘ **Liturginen:** taidokkaat ja yksityiskohtaiset rituaalit, jotka suorittaa rituaaliantuntija

- ⌘ **Välitön ja käytännöllinen:** yksinkertaisten rituaalien ja taikakeinojen hyödyntäminen hetkellisenä apuna
- ⌘ **Suhteinen (engl. relational):** erinäisten suhteiden korostaminen niin ihmisten- kuin ei-inhimillisten olentojen välillä (Chau 2011, 67)

Näitä tapoja tai keinoja voi nähdä kaikkialla ja esimerkiksi monesti temppelillä ollessani nämä kaikki saattoivat olla tapahtumassa samaan aikaan samassa tilassa. Useina päivinä, kun olin temppelillä, saatoin nähdä miten Yixian, yksi mestarin edistyneimmistä oppilaista, teki jälleen kerran hänen ”iltapäiväläksyihinsä” kuuluvaa rukoiluosuutta, jossa hän kumarsi pääalttarin edessä useita satoja kertoja. Samaan aikaan viereisessä alkovissa, jänisjumalan alttarin edessä, temppelin vierailijat olivat tulleet rukoilemaan jänisjumalaa ja pyytämään häneltä apua heidän parisuhdeongelmiinsa (感情問題 *ganqingwenti*). Tämä on kansuskonnolle tyypillisen välittömän ja käytännöllisen modaliteetin tehtävä, sillä ihmiset hakevat temppeleistä apua erinäisiin ongelmiin, kuten yksi haastattelemistani ihmisistä sanoi: ”Kävin jänisjumalan keskuksessa kerran viikossa, joo koska, minulla oli ongelmia joihin tarvitsin apua! (nauraa)”. Uskonnota on löydettävissä nopeaa ja käytännöllistä apua parisuhdeasioihin, rahan ansaitsemiseen, terveyteen, koulumenestykseen ja yleiseen hyvinvointiin liittyen – ja ainakin Hongkongissa on jopa mahdollista kirotta vihamiehet kadunkulmassa viidellä eurolla (Chau 2011, 77-78).

Toiset vierailijat olivat juomassa teetä, joko Pinghen tai Andrewn kanssa, riippuen siitä oliko kyseessä kiireinen päivä – usein jompikumpi joutui neuvomaan ensikertalaisia, miten temppelissä toimitaan. Ajoittain paikalla saattoi olla myös joku pidempiaikainen temppeliläkävijä, joka oli tullut lukemaan sutria, jotka Mestarin mukaan auttaisivat häntä sopivan kumppanin löytämisessä. Liturgia on yksi uskonnon modaliteeteista, joka erottautuu muiden joukosta. Temppelillä se näkyi esimerkiksi isompien tapahtumien, kuten jumalten syntymäpäivien, dharma-kokousten, uusien oppilaiden siunaamisseremoniassa tai uuden puolen avaamisen aikana. Liturgiassa tiivistyy eräällä tavalla nämä kaikki muut modaliteetit. On kuitenkin huomautettava, että vaikka nämä modaliteetit ovat läsnä kaikkien uskonnon harjoittajien toiminnoissa jollakin asteella, ei tämä tarkoita, että ne merkitsisivät kaikille samoja asioita. Esimerkiksi juuri näiden rituaalien aikana yksittäisen osallistujan kokemus rituaalista voi olla hyvinkin erilainen taolaisen oppilaan tai mestarin kokemukseen verrattuna, koska heillä on erilainen lähestymistapa ja tietoisuus rituaalin merkityksistä (Komjathy 2013, 260). Rituaalit avautuvat Mestarille, mestarin oppilaille ja rituaaliin osallistujille eri tavalla – puhumattakaan paikalle sattuneesta antropologista, jonka käsitykset ovat muodostuneet aivan toisella tavalla. Erilaisten modaliteettien avulla on helpompi tarkastella yksilön toimintaa ja miten se liittyy laajempiin diskursseihin kuin pelkästään keskittymällä uskonnon käsitteeseen.

Chau selventääkin näiden modaliteettien ja yksilön suhdetta käyttämällä Pierre Bourdieun maineikkaaksi tekemää käsitettä **habitus**, joka Chaulle tarkoittaa "[...] jumaliin, pyhiin paikkoihin, uskonnollisiin asiantuntijoihin ja rituaaleihin, ja yliluonnollisiin voimiin yleensä liittyviä asenteita ja käytöksiä" (2006, 67). Nämä asenteet ja käytökset ovat muodostuneet siinä määrin kuin yksilö on tullut tekemisiin – hänelle merkitsevällä tavalla – näiden uskonnollisten tekijöiden kanssa. Monelle se saattaa olla juuri temppelien isompien rituaalien "melskeestä ja vilinästä" (熱鬧 *renao*) nauttiminen kun taas toiset syventyvät siihen täysin. Habitus kuitenkin muistuttaa, että:

Siistit ja tarkat luokittelut hajoavat ja muuttuvat merkitsemättömiksi nopeasti tarkastellessamme ihmisten toimintaa kentällä, missä he eivät välitä mihin uskontoon jumaluus kuuluu tai mikä uskonnollinen perinne on inspiroinut minkäkin moraalikirjan. Mitä tapahtuu kentällä "uskonnollisesti" on paikallisiin tapojen, historiallisiin sattumien, sosiaaliseen ympäristön, luonteenlaadun, ja uskonnon tekemisen keinojen yhteensovitus. (Chau 2011, 82)

Tämä liittyy olennaisesti myös näkemykseen uskonnoista liikkeessä: kansanuskonto voidaan nähdä sinä uskonnon virtana, jossa kaikki muut kiinalaiset uskonnot elävät, ryhmitäytyneet uskonnot ovat yksittäisiä pyörteitä, eri muotoisia, mutta osallisia tuohon samaan virtausprosessiin, josta Tweed puhuu. Tämän toiminnallisuuden korostamisen vuoksi pitäisikin puhua uskonnollisuudesta (engl. *religiosity*), "uskonnollisena olemisen tavoista" (Chau 2013, 145). Toiminnan tutkiminen on helpompaa, mutta sekään ei ole vastaus kaikkeen. Jokaisen toiminnan takana on ajatus, hetkittäinen mielenjohde tai yhteiskunnallisen ideologian muokkaama käsitys, siitä, miten tulisi toimia tai mikä on hyvä tapa toimia.

4.2 Oikeat ja väärät uskonnot Kiinan ja Taiwanin historiassa

Nykypäivän uskonnollisessa toiminnassa on yleistä, että moni ihminen luulee temppelisiin menemisen, suitsukkeiden polttamisen, buddhien palvomisen, arpalipuskojen neuvot ja jumalilta toiveiden täyttämisen pyytämisen kuuluvan taolaiseen käytökseen. Oikeastaan katujen ja teiden kulmissa sijaitsevat temppelit, kuten Guangdin temppelit, Mazun temppelit, Jadekeisarin temppelit jne., ovat kaikki paikallisten ihmisten rakentamia, jotta he saisivat sydämensä toiveet täytetyiksi. Niissä ei ole yhtenäistä oppia tai [pyhiä] kirjoituksia, joten ne voidaan laskea vain kansanuskoiseksi taolaisuudeksi [民間信仰的道教]. Oikeauskoinen [正信] taolainen temppeli tarvitsee ainoastaan kolme aarretta eli Tien, Kirjoitukset ja Opettajan [道、經、師三寶] ja se lakaisee pois taikauskon sokeat seuraajat [迷信的盲從]. Lisäksi ortodoksista [正統] taolaista filosofiaa ja tietoa tulisi edistää laajemmalle yleisölle saadakseen kaiken elävän ymmärtämään todellisen taolaisuuden kauneuden, saadakseen heidät

turvautumaan jumaliin, kohtaloon ja oman elämän hallintaan ja ylimpiin kolmeen aarteeseen tuhoten maailman huolet ja täten luoden tämän ja tulevan maailman onnen. Weiming-temppeli urakoi lakkaamatta tämän perinteisen taolaisuuden edistyksen puolesta. Jos on uskovaisia, jotka haluavat ymmärtää taolaisuuden kauneuden, olkaa hyvä ja kiinnittäkää huomionne fanisivuumme ja tulkaa ajoittain vierailemaan temppeliin. Ujot ihmiset voivat lähettää yksityisviestejä!

Lainaus temppelin seinällä olevasta taolaisuuden kolmesta aarteesta kertovasta tekstistä

Alun perin pyrin hahmottamaan temppeliä kansanuskoon kuuluvaksi, mutta pian kuitenkin tuli selväksi, että temppeli pyrki määrittelemään itsensä erityisen tiukasti taolaiseksi temppeliksi ja ennen kaikkea ortodoksisen taolaiseksi. Tämä määritelmä heijastuu myös joidenkin ihmisten mielikuvista, miten temppeli voidaan nähdä kulttina. Esimerkiksi ennen kentälle lähtöäni, jotkut ihmiset kommentoivat, että olisin menossa tutkimaan kulttia. Yksi haastattelemistani ihmisistä, Cangming, kommentoi miten hänen omat vanhempansa pitivät jänisjumalan temppeliä "kulttina" (邪教 *xiejiao*). Tällaiset olivat hyvin kaukana temppelin omista määritelmistä, joissa toistui *zheng* (正), oikeus, suoruus. Se esiintyi esimerkiksi sanoissa: oikeauskoinen taolaisuus, oikeaoppinen taolaisuus sekä todellinen/autenttinen taolaisuus (正信道教 *zhengxin daojiao*, 正統道教 *zhengtong daojiao*, 真正道教 *zhengzheng daojiao*). Näillä termeillä tehtiin pesäero yleisen "kansanuskoksen taolaisuuden" (民間信仰的道教 *minjian xinyang de daojiao*), mutta myös laajemmin taikauskoisuuden kanssa. Näen tällaisten määritelmien olevan yhdistettävissä Kiinan ja Taiwanin historiaan viimeisen parin vuosisadan ajalla, jolloin modernisaatio erotti uskonnon taikauskosta. Uskonnon kohdalla tämä historiallinen kehityskulku näkyy niin ortodoksisuuden ja heterodoksisuuden eli oikeaoppisuuden ja vääräoppisuuden vastakkainasetteluna, mutta myös taikauskon käsitteen muodostumisessa (vastakkainasettelusta ks. myös (Palmer 2008; Sangren 1987b; Saso 1974). Tietenkään nämä jaottelut eivät ole absoluuttisia ja kaikenkattavia vaan oikeanoppisuudet ja vääräoppisuudet heijastelivat ja vaikuttivat toisiinsa historian aikana (Feuchtwang 2001, vi).

Tämä historia on jaettavissa kahteen eri vaiheeseen: keisarillisen ajan vääräuskoisuuteen ja tasavallan aikaiseen taikauskoisuuteen. Qing-dynastian eli Kiinan viimeisen keisarillisen dynastian aikana vuosina 1644–1911 hallinto pyrki hallitsemaan erinäisiä uskonnollisia liikkeitä, jotka joko rikkoivat yleistä moraalialia tai keisarillisen järjestelmän hyväksymiä

suuntauksia (erit. konfutselaisuus) tai olivat poliittisesti uhkaavia (Goossaert 2009).^{VIII} Tämä ei tietenkään ollut uutta Kiinan historiassa ja esimerkiksi Qing-dynastiaa edeltäneen Ming-dynastian aikana (1368–1644) buddhalaisia temppeleitä tuhottiin ja uskontoa pyrittiin uudelleen järjestämään eliitin konfutselaisten ideaalien ympärille. *Xiejiao* (邪教), vääräoppisuus, muodostui myös noina aikoina käsitteeksi, joka juuri koski uskonnollisuutta kansan keskuudessa (Wu 2016).

Qing-dynastian aikana hallinnossa oli vahva konfutselaisten periaatteiden alle yhtenäistämisen ideologia, joka johti siihen, että poikkeavat järjestöt, temppelit, jumalat ja käytänteet – niin kristinuskosta ja henkimeedioista naisten uskonnolliseen osallistumiseen – pyrittiin hävittämään niiden "vääräoppisuuden" takia (Goossaert 2009). James Watsonin onkin korostanut, keisarillisen hallinnon yhtenäistämässä oli keskeistä oikein toiminta (engl. *orthopraxy*) (Watson 1993). Tästä ovat esimerkkinä monet tapaukset, joissa keisarillinen hallitus sulautti itseensä paikalliset kultit esimerkiksi virallistamalla ne tai julistamalla ne osaksi jo olemassa olevia kultteja eikä uskoa yksittäisiin jumaliin pyritty hävittämään. Nykyäänkin Taiwanissa suosittu Mazu (媽祖)-jumalattaren tarina alkoikin ei hyväksyttynä jumalana, mutta lopulta kanonisoitiin keisarilliseen "jumalrekisteriin" Qing-dynastian aikana (Yanchao Zhang 2019). Tämä virallistaminen voidaan nähdä ei ainoastaan miten keisarillinen järjestelmä omi hallittavaksi paikallisen uskonnon, mutta myös miten kilpailussa oli aina voittajia ja häviäjiä. Mazun virallistaminen tapahtui samaan aikaan kristinuskon kiellon kanssa ja monet kristityt kirkot muutettiin Mazun temppeleiksi (Goossaert 2009, 11). Kuitenkin on hyvä muistaa prosessin monimutkaisuus, kuten Szonyi huomauttaa, on erinäisten yhtenäistämisyritysten seassa rakoja, joissa kansan omat uskonnolliset merkitykset ja toiminta saattoi jatkaa omaa eloaa (Szonyi 2007, 62). Samalla tavalla yhtenäistämiprosessissa oli kyseessä monien eri toimijoiden työpanos, eikä sitä voida nähdä pelkästään ylhäältä ohjautuvana prosessina: papit, virkamiehet, temppelin toimintaan osallistuvat palvojat kaikki olivat osa prosessia (Katz 2007).

Kuitenkin yleinen linjaus vääräoppisuutta vastaan jatkui ja käännekohtana tälle suunnalle voidaan nähdä vuoden 1898 uudistukset, jotka lyhytkestoisuudestaan huolimatta saivat aikaan suuren muutoksen keskustelusta uskonnosta Kiinassa. Toisessa artikkelissa Vincent Goossaert kuvailee, miten 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa keskustelu uskonnosta kääntyi entistä negatiivisempaan sävyyn konfutselaisen fundamentalismin, papistonvastaisuuden ja taikauskonvastaisuuden takia, jotka muodostuivat osaksi Kiinan modernisaatioprojektia (2006, 308).

^{VIII} Kiinan historiasta yleisemmin, esimerkiksi kokoelmateos (Szonyi 2016). Monet Goossaertin artikkelit ovat keskustelu yhtenäisesti ja laajemmin (Goossaert ja Palmer 2011)

Iskulauseena tälle ajanjaksolle toimi "tuhoa temppelit kouluja varten" (毀廟辦學 *huimiao banxue*) (ibid.) 1900-luvun alussa Kiinaan oli muodostunut uusi tapa puhua uskonnoista, joka ei enää erottanut ortodoksisuuden ja heterodoksisuuden välillä, vaan uskonnon (宗教 *zongjiao*) ja taikauskon (迷信 *mixin*) välillä (ibid.; ks. myös Pohjanheimo 2014 eurooppalaisesta erottelusta).^{IX} Nämä käsitteet tulivat käyttöön kiinankielisessä kirjallisuudessa ja uutisissa Japanin kautta, johon ne olivat tulleet alunperin länsimaista, paikallisen modernisaatioprojektin, Meiji-restauraation myötä (ibid.).^X Monet kirjallisuuden muodot julkisista kirjeistä lehtikirjoituksiin ja novelleihin olivat osa tätä projektia, esimerkiksi 1905 julkaistiin *Harhan lakaiseva luuta* (掃迷帚 *saomizhou*)-romaani, joka koostui konflikteista modernien ja taikauskoisten henkilöiden välillä. Goossaert on samaa mieltä Prasenjit Duaran kanssa, joka on argumentoinut, että aikaisemmin keisarillinen hallitus pyrki sulauttamaan paikallisen uskonnon itseensä neuvotellakseen maalaisyhteisöjen kanssa, kun taas uusi hallinto pyrki täysin hävittämään uskonnollisen järjestelmän tai ainakin muuttamaan sitä radikaalisti (1991, 76).

Zheng ja *xie* (邪) olivat vastapari, joiden määritelmät riippuivat toisistaan ja rajanvedot olivat vahvasti keisarilliseen hallintoon liittyviä, kun taas uskonto ja taikausko, vaikkakin erotettuja, olivat molemmat pohjimmiltaan kyseenalaistettavissa modernisaatiossa (Nedostup 2013, 160). Tämä myös tarkoitti sitä, että aikaisemmin monet hyväksytyt uskonnollisuuden muodot ja jumalat, esimerkiksi ne, jotka oltiin hyväksytty ortodoksisina jumalrekisterissä, tulivat modernisaation myötä kritiikin ja vainon kohteiksi rajanvetojen laajentumisessa (Goossaert 2006, 323). Uudenlaisten käsitysten taustalla olivat järjestäytyneet uskonnot ja erityisesti kristinusko, johon monet 1900-luvun alun vallankumousten ja kapinoiden johtajat olivat tutustuneet ja jotkut jopa kääntyneet opiskeluaikoinaan tai ulkomailla ollessaan (Goossaert ja Palmer 2011, 67; Nedostup 2013). Runollisesti esimerkiksi juuri Kiinan kansallispuolueen Kuomintangin (KMT) johtaja, kristityksi kääntynyt Sun Yat-sen, aloitti vallankumouksellisen uransa Qing-dynastian suojelusjumalan, Guandin, patsaita tuhoamalla (Goossaert 2006, 327).

^{IX} Goossaert kääntää sanan *mixin* (迷信) englanniksi *superstition*, joten olen kääntänyt sen tässä taikauskona. 迷 *mi* kuitenkin esiintyy sanoissa kuten lumoava, kiinnostava, viehättävä (迷人 *miren*), psykedeelinen (迷幻 *mixuan*), olla lumoutunut, kiinnostunut (着迷 *zhaomi*), eksyä, eksynyt, labyrintti (迷路 *milu*), joten harhausko olisi voinut olla myös mahdollinen käännös. Käsitykset taikuuden, harhan ja lumon yhteydestä muistuttavatkin Weberin "lumouksen haihtumisen" käsityksestä (saks. *entzauberung*, engl. *disenchantment*) (1990). Goossaert kuitenkin muistuttaa, että yhtenäisestä maallistumisesta puhuminen on kuitenkin liiallista yksinkertaistamista kyseisessä kontekstissa (Goossaert 2006, 308)

^X Samalla tavalla suomessakaan ei ollut sanaa "uskonto" ennen vuotta 1848, kun siihen kehitettiin uudissana sanan usko pohjalta (Häkkinen 2004, 1412).

Kuomingtang jatkoi kampanjointia taikauskoisuutta vastaan erilaisin ohjeistuksin ja lakimuutoksien valtaan noustuaan 20-luvun lopulla. Ohjeistuksella pyrittiin estämään esimerkiksi erilaisten taikauskoisuuteen liittyvät ammatit kuten ennustajat, parantajat ja tietty taikauskoiset käytännöt ja ne myös rajoittivat temppelien rekisteröintiä. (Duara 1991, 79–80) Jotkut järjestäytyneet uskonnot, kuten jotkut buddhalaiset suuntaukset, eivät joutuneet kritiikin kohteeksi. Duara selittääkin tätä sillä, että KMT oli suosiollista kieltää erityisesti taikauskoiset käytännöt poliittisista syistä, koska monien salaseurojen ja ryhmittyneiden johtajat olivat kapinallisliikkeiden johtajia tai aktiiveja. (ibid.) Järjestyneisyys myös näkyi buddhalaisuuden ja taolaisuuden kohtelun eroissa. Esimerkiksi Guangzhoussa taolaiset rituaaliasiantuntijat, jotka elivät yhteisöjen seassa nähtiin taikauskoa harjoittavina, joten heistä pyrittiin pääsemään eroon kun taas luostareihin järjestäytyneet ”täydellisen autenttisuuden” taolaiset saivat kuitenkin säilyttää asemansa paremmin (Poon 2009; Lai 2012; lisää esimerkkejä taolaisuuden historiasta 1900-luvulla ks. Katz 2014; Liu ja Palmer 2012).^{XI} Yleisesti sanottuna, uskontojen mallikappaleena toimi protestanttinen kristinusko ja sen ”kristitty sekularismi” koska:

Kirkonkaltaisista kokoontumisista, papistollisesta rakenteesta, kanonisiin teksteihin vihkiytymisestä, jäsenrekisterien luomisesta ja periaatteiden toteamuksista – kaikista näistä muodostuivat zongjiaon tunnusmerkit ja kansallisten uskonnollisten järjestöjen pohjat. Tällaiset ominaisuudet sopivat myös hyvin hallinnollisen valtion tarpeisiin. (Nedostup 2013, 161)

Taolaisuuden monimuotoisuuden vuoksi sen luokittelu oli hankalaa ja erityisesti rituaaleihin keskittyneet taolaiset papit olivat ja ovat uskonnon ja taikauskon rajalla (Palmer ja Liu 2012). Samanlainen modernistinen ajattelu heijastuu myös länsimaisen sinologian alkuvaiheissa, jossa myös eroteltiin ”uskonnollinen” ja ”filosofinen” taolaisuus (Girardot 1999).

Taiwanilla uskonnon ja valtion suhdetta voidaan jakaa useampaan vaiheeseen. Ennen KMT:n saapumista Taiwanille 40-luvun puolivälissä, Japanin koloniaalinen hallinto (1895–1945) pyrki muovaamaan saaren uskonnollista maisemaa haluamakseen. Paikallisia temppelitä pyrittiin yleisen ”japanilaistamisen” myötä muuttamaan japanilais-buddhalaisiksi (Kuo 2013, 15, ks. myös Jones 2003). Vuonna 1945 KMT otti saaren haltuunsa Japanin luovuttua sen hallinnosta.

^{XI} *Quanzhen* (全真) ”Täydellisen todellisuuden/autenttisuuden/täydellisyyden koulukunta” ja *zhengyi* (正一) (Oikean ykseyden/Ortodoksisen ykseyden) taolaisten koulukuntien erotus. *Quanzhen* koulukunta oli muotoutunut Song-dynastian (960–1279) aikaan buddhalaisia toimintamalleja kopioimalla (Goossaert 2008). *Zhengyi*-koulukuntaa voidaan pitää pitkäkestoisempänä, sen opit muodostuivat jo Han-dynastian (206 e.a. – 220 j.a.) loppuaikana (Chen 2008).

Jo uuden hallinnon alkuvaiheessa KMT:n tavoitteena oli yhtenäisen kiinalaisen kulttuurin edistäminen, mikä johti konfliktiin saarta pidempään asuttaneen, hokkien puhuvan väestön kanssa. Tämä konflikti räjähti käsiin vuoden 1947 helmikuussa, "2-28"-tapahtuman väkivaltaisuuksissa (ks. esim. Rubinstein 2003). Vuoden 1949 lopullisen paon jälkeen KMT saavutti 50-luvun aikana aseman, joka sai kaikki uskonnolliset järjestöt puolueen valvonnan alle. Hallinto pyrki kontrolloimaan uskontoja esimerkiksi kansallisen uskontojärjestön avulla. Järjestöjen lisäksi sotatilalaki ja 20- ja 30-luvuilla säädetyt temppeleiden ja yleistä uskonnollista toimintaa rajoittavat säädökset takasivat KMT:n mahdollisuuden rajoittaa uskontoja tehokkaasti: laissa kiellettiin kulttien temppeleiden rakentaminen, mediokirjoitus, ennustus, pyhiinvaellukset, fengshui ja liialliset tai prameilevat uskonnolliset juhlat (Goossaert ja Palmer 2011, 214; Lu, Johnson, ja Stark 2008, 142)^{xii} Yksi tiukimmiten säädellyistä uskonnoista oli *Yiguandao*, joka julistettiin kultiksi vuonna 1953 yllämainittujen kieltojen takia ja se oli kielletty koko sotatilalain ajan (Goossaert ja Palmer 2011; Kuo 2013, 16).

Toisaalta, kuten Laliberté ja Kuo huomauttavat, virallisesti Kiinan tasavalta harjoitti valtion ja uskonnon erotusta ja uskonvapaus oli kirjattu perustuslakiin, joten toiminta ei ollut uskonnonvastaisuutta (2013; 2009). Uskonnon hallinnan taustalla olivat varsinkin poliittiset syyt. Hallinnon alkuaikoina pelko kommunististen tai japanilaisten vakoojien ja agitaattorien soluttautumisesta maahan uskonnollisten järjestöjen kautta nähtiin riskinä (Laliberté 2009). Poikkeuksiakin tuona aikakautena on. Uusia buddhalaisia järjestöjä, kuten "Armon Pelastus -säätiö" (慈濟基金會 *ciji jijinhui*) ja "Buddhan valon vuori" (佛光山 *foguangshan*) perustettiin 70-luvulla Taiwanin tilanteen tasoittuessa ja Taiwanin demokratisoituessa (Kuo 2013; Laliberté 2017). Yleisesti sanottuna uskonnolliset järjestöt pyrkivät pitäytymään erillään politiikasta, mutta poikkeuksena täytyy mainita Taiwanin presbyterinen kirkko, jonka toimet on nähty olleen avainasemassa Taiwanin demokraattiselle kehitykselle (Kuo 2013; Laliberté 2017; Rubinstein 2003).

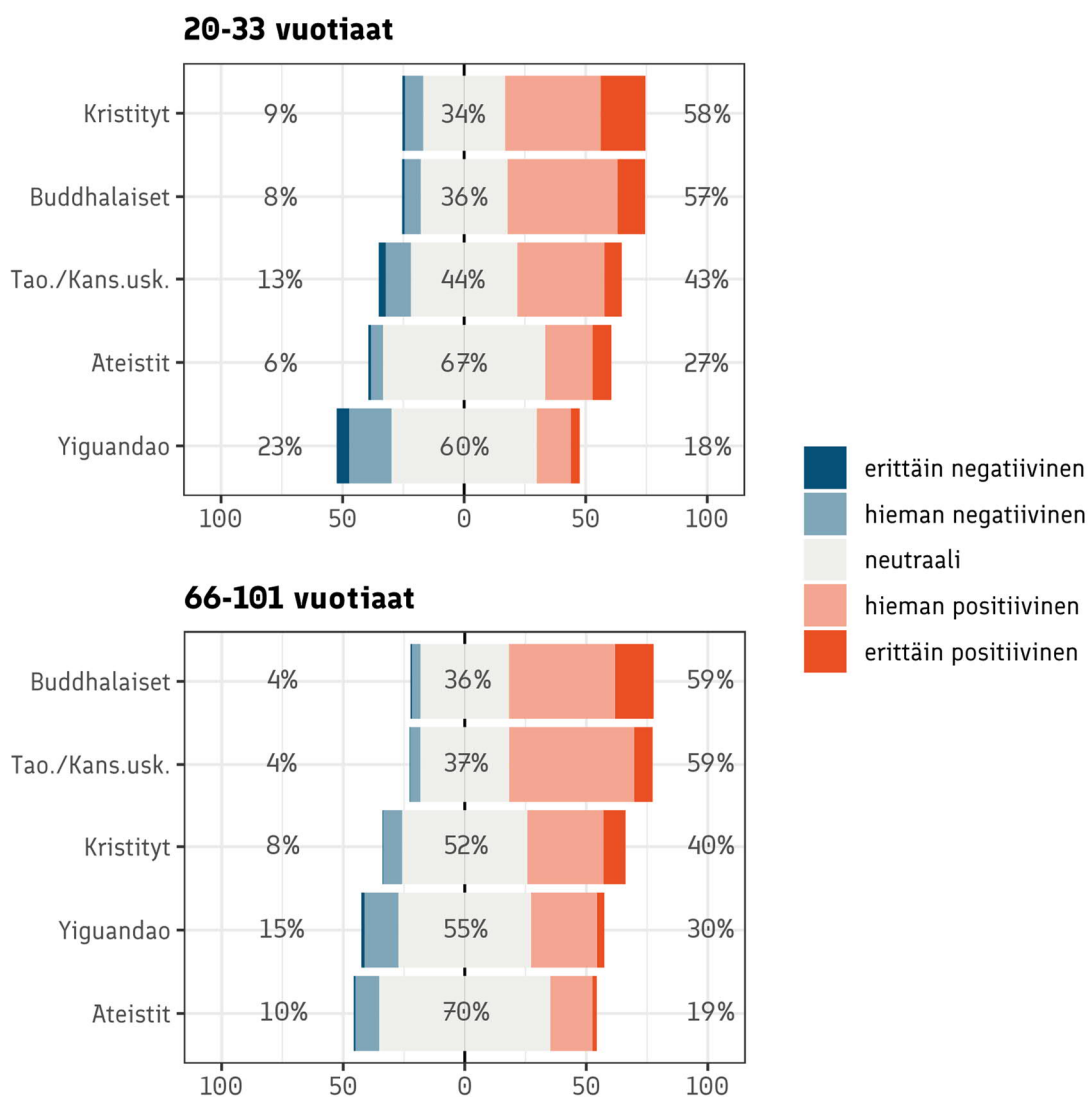
Buddhalaisuuden osalta on tärkeä huomauttaa, että erinäiset buddhalaiset uskonnolliset suuntaukset ovat jatkuvasti korostaneet uskonnon maallista ja humanistista puolta. Tämä näkyi esimerkiksi Dorothyn kuvauksessa taolaisuuden ja buddhalaisuuden eroista:

Öh, syy ja seuraus ovat tieteellisiä [因果 *yingguo*, käännetään myös karmana] joo. Minusta se on loogista, mutta taolaisuus lisää mystisiä tekijöitä tähän rakenteeseen. Joo, näet ja olet kuullut yliluonnollisista asioista, niin, se on tarina joka opettaa sinua olemaan hyvä. Mutta jotenkin se [taolaisuus] lisää siihen yliluonnolliset tekijät

^{xii} Taolaisille oli oma kattojärjestö, jota johti Manner-Kiinasta paennut Zhang Enpu, Taivaallisten opettajien (天師道 *tianshi dao*) linjan 63. patriarkka.

siihen. Joo, toinen katsoo sisään ja toinen katsoo ulos. Itse mieluummin uskon, että ne, ne ovat olemassa mutta, rehellisesti, ne ovat molemmat naurettavia (nauraa).

Kuten Dorothy kommentista näkyy, buddhalaisuus on onnistunut muuntautumaan paremmin moderniin aikaan sopivaksi ja tästä ovat parhaana esimerkkinä erinäiset humanistiset ja ortodoksiset buddhalaiset suuntaukset, jotka muodostuivat 70- ja 80-luvuilla (Madsen 2008; Pacey 2005; Laliberté 2003; S. Wang 1995). Kyseiset buddhalaiset järjestöt pyrkivät myös toiminnassaan kauemmaksi KMT:n tuomitsemista uskonnon harjoittamisen tavoista (ks. esim. Sheng 2007). Myös jotkut taolaiset järjestöt ovat pyrkineet samanlaiseen mukautumiseen (Madsen 2008, 303–4). Tämän lisäksi on ehdotettu, että buddhalaisuudella on yleisesti positiivinen maine, joka selittää ihmisten tunnustautumista buddhalaisena, vaikkeivat he uskontoa erityisemmin harjoittaisikaan (Vermader 1995). Tämä näkyy myös Taiwanissa tehdyissä kyselytutkimuksissa.



Kuva 5: TSCS 2019:ään osallistuneiden kahden ikäryhmän vaikutelmat tiettyyn uskontoon kuuluvista ihmisistä. Määrittelin ikäryhmät, että jokaiseen kuului saman verran ihmisiä, jonka vuoksi ikähaarukka vaihtelee. Kaikkien ikäryhmien vastaukset löytyvät liitteistä.

Vuonna 2019 tehdyssä kyselyssä ilmenee, että nuorempi sukupolvi suosii selvästi myös KMT:n suosimia uskontoja tai ainakin heidän mielikuvansa noihin uskontoihin kuuluvista ihmisistä on positiivisempi. Buddhalaisilla ovat myös positiivinen maine kaikkien ikäryhmien keskuudessa (katso liite 3).

Näistä historiallisista ja laajemmista yhteiskunnallisista näkökulmista temppelin kuvaukset itsestään ovatkin siis aivan ymmärrettävissä. Vaikka monet temppelin kävijöistä ja pyörittäjistä, kuten myös itse mestari, ovat hyvin nuoria, on heillä luultavasti lähihistoria tiedossa. Leimautuminen uskonnoksi nähtäneen siis hyödyllisenä, ottaen huomioon jänisjumalan tulenarat merkitykset taiwanilaisessa yhteiskunnassa. Temppeleillä myös nostettiin esille, että taiwanilaiset eivät tienneet taolaisuudesta ja että sillä oli huono maine, mikä näkyy tilastotutkimuksissa. Tätä kuvaa alaluvun alun tekstin lause kolmesta aarteesta. Siinä on nähtävissä yhteyksiä 1900-luvun alun taikauskon puhdistuksen diskursseihin. Vaikka kolmella aarteella (三寶 *sanbao*) viitataan tässä Kolmeen Puhtaimpaan (三清 *san-qing*), taolaisuuden keskeisten jumalien kolminaisuuteen, voidaan niitä tulkita tai nähdä viitteitä Nedostupin mainitsemiin "uskonnon rajapyykkeihin". Taolaisuus on uskonto, koska sillä on papisto, pyhät kirjoitukset ja yksi ainoa "jumala", tao. Toisaalta, esimerkiksi kirjoitusten kohdalla, on vaikea nähdä, että taolaisuudessa olisi raamattu, sillä "viralliseen" taolaiseen kaanoniin, Ming-dynastian aikana koottuun Zhengtong-kaanoniin (正統道藏), kuuluu yhteensä yli tuhat nimettyä tekstiä (Pregadio 2008). Historiallinen erotus uskontojen ja valtion välillä selittää myös yhtä vastausta temppeliltä. Kun kysyin temppeliläisiltä heidän osallistumisestaan Taipeissa vuosittain järjestettävään HLBTQ-kulkueeseen (臺灣同志游行 *Taiwan tongzhi youxing*, engl. *Taiwan Pride*), sain vastauksekseni tiukan ei:n. He selittivät minulle, ettei uskonnon ole sopivaa puuttua yhteiskunnallisiin asioihin. He toki auttoivat tarvittaessa ja antoivat jänisjumalakoristeita ja saattoivat yksin mennä kulkueeseen, mutta temppeli yhteisönä ei siihen osallistuisi.

Tässä luvussa olen pyrkinyt tarkastelemaan uskontoa Taiwanissa niin teoreettisesta kuin yhteiskunnallisen aseman näkökulmista. Tämän tarkastelun pohjalta näen, että temppelin sovittaminen yhteen uskontoon ei ole olennaista, sillä se ei kuvaa sitä uskonnon harjoittamisen monimuotoisuutta, mikä on yleistä Taiwanissa. Historiallisesti tätä monimuotoisuutta on kuitenkin koitettu rajoittaa ja hallita. Varsinkin taolaisuus ja kansanusko ovat olleet hallinnan kohteena, sillä ne on liitetty modernisaation myötä "taikauskaisuuteen", jota hallinto pyrki hävittämään useasta eri syystä. Tällaiset uskonnon muodot eivät kuitenkaan ole Taiwanista kadonneet, kuten Weiming-temppeli osoittaa.

5 Taolaisuuden, taikuuden ja buddhalaisuuden yhteenvirtauksessa

Edellisessä luvussa pyrin tarkastelemaan, minkälaisia ongelmia kansanuskon termin käyttö Weiming-temppelin kohdalla muodostaa. Se olisi helposti mielletävissä kansanuskoon kuuluvaksi, sillä siellä yhdistyy monia eri uskontoja ja monet temppelin kävijät selvästi sopivat kansanuskon määritelmään, jossa yksittäiseen uskontoon tai uskontokuntaan kuuluminen ei ole niin olennaista, vaan ihmisten uskonto koostuu erinäisten keinojen (modaliteettien) hyödyntämisestä. Temppleri kuitenkin määrittelee itsensä vahvasti oikeaoppisen taolaiseksi. Tässä luvussa tarkastelen yksityiskohtaisemmin temppelin uskonnollista taustaa ja miten ne liittyvät Chaun ehdottamiin modaliteetteihin. Erityisen tärkeäksi muodostuu neljäs tapa, jossa korostetaan välitöntä ja käytännöllistä toimintaa, ja jossa yksinkertaisia rituaaleja ja taikakeinoja hyödynnetään hetkellisen avun toivossa.

Ensin kuitenkin koitan selvittää hieman yksityiskohtaisemmin temppelin uskonnollisia taustoja. Kuten kohdassa 4.2 lainaamassani tekstissä ilmenee, temppleri määrittelee itsensä ortodoksiseksi taolaiseksi temppeleksi. Kuitenkin samaan aikaan se tiedostaa, että esimerkiksi jänisjumala ei kuulu normaaleihin taolaisiin jumaliin, esimerkiksi Mestari itse on kuvaillut jänisjumalan kuuluvan kansanuskontoon. Kun kyselin Mestarilta, Pingheltä, Andrewlta ja Yixianilta heidän mielipiteitään siitä, mitä ortodoksinen taolaisuus tarkoitti, sain toistuvasti vastaukseksi kolmen aarteen korostamisen, millä he tarkoittivat taolaista opettajaa, taolaisia kirjoituksia ja itse taota. Tätä kolminaisuutta myös palvotaan temppeleissä niiden antropomorfisessa Kolmen Puhtaan (三清 *sanqing*) muodossa (ks. myös Kohn 2008). Näistä juuri opettaja oli kaikista tärkein, sillä temppeleiläiset kokivat muiden tempeleiden olevan tyhjiä eikä niissä enää ollut oikeanlaista opettajaa. Opettaja on myös tärkeä, koska taolaisuudessa korostetaan erityisen paljon opettaja-oppilassuhdetta, jonka avulla oppilaasta lopulta kehittyy parempi taolainen harjoittaja. Ongelmaksi kuitenkin muodostuu, että nämä opettajasuhteet eivät muodosta niin siistää sukupuuta, kuin antropologi saattaisi toivoa.

Tämä johtuu siitä, että vaikka yleisesti sanottuna temppelin taolaisuus voidaan nähdä tyypillisenä ortodoksisen ykseyden (正一 *zhengyi*) muotona (Lee 2003; Feuchtwang 2001, 160), on tämäkin uskonto hyvin monimuotoinen. *Zhengyi*-taolaiset ovat yhteisöjen seassa toimivia taolaisia pappeja, jotka suorittavat erilaisia rituaaleja ihmisten tarpeiden mukaan (Lisää koulukunnista Kohn 2014; Komjathy 2012; Pocesi 2009). Uskonnotutkija Michael Saso on kirjoittanut, että tehdessään tutkimusta Taipeiissa, monet taolaiset papit sanoivat olevansa ortodoksisen ykseyden edustajia, tai ainakin ortodoksisia, mutta samaan aikaan he opiskelivat taitoja monesta eri koulukunnasta (1974, 326–327).

Taolaisuuden tutkija Livia Kohn onkin korostanut, että vaikka taolaiset korostavat yhden oppilaan ja mestarin suhdetta, on oppilaille myös tärkeä ”vaeltaa kuin pilvet” ja oppia lisää erinäisiä taitoja ja ajatuksia muilta mestareilta, myös muihin uskontoihin kuuluvilta (Kohn 2013, 59). Mestari kertoikin, että hänellä oli useita eri opettajia, niin Taiwanissa, Thaimaassa, Hongkongissa ja Yhdysvalloissa ja hänen laajasta oppimisestaan.^{XIII} Hän kertoi myös tarinoita, miten hän pienestä pitäen oli hyvin kiinnostunut uskonnosta ja pysähtyi palvomaan temppeleissä matkalla kouluun. Myöhemmin hän opiskeli taolaisilta papilta vaadittavia taitoja, kuten erilaisten talismaanien ja loitsujen (符咒 *fuzhou*) kirjoittamista, usean eri opettajan johdolla. Hänen sanotaan hallitsevan monet taolaisille papille olennaiset taidot: talon paikan etsinnän, ennustamisen, geomantian jne. Tärkeimpänä temppelin toiminnalle on kuitenkin mestarin tietämys tunteiden harmoniasta (感情合和 *ganqing hehe*) eli miten järjestää tai parantaa ihmisten parisuhteita tai auttaa heitä löytämään kumppani. Hänet vihittiin taolaiseksi papiksi 2006 elokuussa, ja pian sen jälkeen hän perusti temppelin ensimmäiselle paikalleen. Hän sai taolaisen papin todistuksensa 64. taivaalliselta mestarilta Zhang Yuanxianilta (張源先).^{XIV}

Tämä kertoo temppelin laajoista yhteyksistä. Vaikka taolaisuutta käsitellään yhtenäisenä uskontona, on selvää, että se sisältää myös samanlaisia rönstyileviä suhteita eri uskontoihin kuin kansanuskontokin. Tämä näkyi esimerkiksi temppelin uuden puolen avajaisissa, joka avattiin toisen taolaisen koulukunnan nimiin. Temppelin uusi puoli oli hänen Mestarin hongkongilaisen opettajan Mao-vuoren taolaisuuteen liittyvä (茅山 *maoshan*), jonka taikavoimia Sason mukaan muut taolaiset koulukunnat pelkäävät (Saso 1974, 328). Hän myös huomauttaa, että Zhengyi-taolaisuus keskittyy enemmän taolaisen kaanoniin, kun taas Maoshan-taolaisuus on esoteerisempaa (ibid.)^{XV} Tämä rönstyilevyys näkyi myös siinä ristiriidassa, jonka koin kentälle saapuessani ja en löytänytkään samanlaisia uskonnollisia yhteyksiä, kuin olin odottanut.

^{XIII} Tweed on myös korostanut juuri tällaista translokaalisuutta, mikä näkyy myös esimerkiksi Meri Takkisen pro gradu -työssä, jossa hän on tarkastellut Huayan-buddhalaisuuden kansainvälisiä verkostoja (2016)

^{XIV} Zhang-suvun perimysjärjestys on monimutkainen, sillä Zhang Yuanxianin kuoleman jälkeen vuonna 2008 uusia perillisiä on noussut niin Mannerkiinaan kuin Taiwanille, mutta myös jotkut ovat julistautuneet oikeaksi 64. perijäksi ja antavat omia pappitodistuksiaan. Mestarilla on myös toinen virkatodistus tällaiselta henkilöltä.

^{XV} Tämän tutkiminen oli äärimmäisen vaikeaa ja lukijalle suosittelen erittäin tarkkaa lähdekritiikkiä tässä kohtaan. Englanniksi aiheesta ei tunnu löytyvän lainkaan viitteitä ja rajallisen ajan takia en voinut erityisemmin perehtyä kiinankieliseen kirjallisuuteen. Lukijaa, jota tämän tarkastelu kiinnostaa enemmän niin (Yung Sik Wei ei pvm.) sisältää lähtökohtaiset nimet ja käsitteet, joita lähteä pohtimaan.

Sen takia yhdyinkin Palmerin ja Liun mielipiteeseen siitä, että uskonnotutkijalle on usein helpompi vain hyväksyä tutkittavien väitteet alustavan määrittelyn nimissä ja tarkastella tätä monimuotoisuutta (2012, 6). On kuitenkin muistettava, että tämä taolaisuus on moniulotteinen ja monisäikeinen, eikä muodosta samanlaista yhtenäistä uskontokuntaa kuin kristinuskon pohjalta saattaisi ajatella. Tämä ilmeni jo ennen kentälle lähtöäni pohtiessani mihin "uskontoon" temppeli kuuluu, seurasin temppelin pääjumalaa *Sanshan Jiuhou Xianshengia* (三山九侯先生), joka johti minut Todellisen Buddhan Koulun (TBK) suuntaan (真佛宗 *zhenfozong*, engl. *True Buddha School*).^{xvi} Todellisen Buddhan Koulu on selvästi osa Weiming-temppelin historiaa, mutta temppelillä sitä ei minulle mainittu koskaan suoraan. En tiedä johtuiko tämä siitä, etten osannut kysyä vai jostakin muusta syystä. Uskon suunnasta ei puhuttu tai mainittu missään temppelin esittelemissä teksteissä. Joitakin viitteitä siitä oli nähtävissä, esimerkiksi yhdellä temppelin seinistä roikkui mestari Lu Shengyanin (盧勝彥), Todellisen Buddhan Koulun perustajan, liivi ja pieni patsas, jossa hän hymyili buddhan leveästi. Mestari kertoi myös Lu Shengyanin olleen hänen ensimmäinen opettajansa.

Todellisen Buddhan Koulun luokittelu itsessään on jo ongelma, sillä jotkut tutkivat ovat luokitelleet sen uususkonnolliseksi liikkeeksi. Lu Shengyang perusti liikkeen alun perin Taiwanissa 70-luvulla saavutettuaan mainetta henkimaailmasta kertovan kirjallisuuden ja ennustajan taitojensa kautta. 80-luvulla koulukunta alkoi saaman nykyisen muotonsa ja se alkoi selvästi korostaa buddhalaista identiteettiä taolaisten ja kansanuskoisten vaikutusten lisäksi (historiasta ks. Tam 2001; Lu 2019; Liu 2014). TBK voidaan laskea joko uudeksi uskonnolliseksi liikkeeksi tai osaksi timanttapolun buddhalaisuuden (*vajrayana*) jatkumoa.^{xvii} Kyseisestä uskonnollisesta liikkeestä ei ole kirjoitettu valtavasti englanniksi, vaikka koulukunta sanoo uskojakuntaansa kuuluvan yli viisi miljoonaa uskojaa yli neljässä sadassa paikassa ympäri maailman, esimerkiksi Kanadassa, Yhdysvalloissa ja Yhdistyneissä kuningaskunnissa (Lu 2019, 45). Onneksi koulu on julkaissut verkossa valtavia määriä Lun kirjoittamia tekstejä, joten koulun opeista löytyy hyvin materiaalia (TBS 2019). Yksityiskohtaisimmat tarkastelut TBK:n toiminnasta ja näkemyksistä löytyvät hongkongilaisen uskontotieteilijän Tam Wai Lunin teksteistä (2001; 2007; 2016) ja TBK:n Pohjois-Ame-

^{xvi} Muita viittauksia joita hänestä löysin oli blogipostaus hänestä taolaisen taikuuden suojelijana (Taοist Sorcery 2015; ei pvm.) ja Uuden-Taipein Yingge-piirin *Sanshangong* (三山宮)-temppelissä palvotaan myös samannimistä jumalaa.

^{xvii} Kiinaksi tämä buddhalainen suuntaus tunnetaan nimellä 金剛乘 *jingangcheng*, joka on osa laajempaa esoteerista buddhalaisuuden (密宗 *mizong*) suuntausta, joka korostaa erilaisten tantrojen hyödyntämistä boddhisatvaksi tulemisessa (katso Orzech, Sorensen, ja Payne 2011).

rikkalaisten jaostojen tutkimuksista (Casey 2002; Ho 2015; Liu 2014). Tamin mukaan Todel-
lisen Buddhan Koulu pitäisi nähdä osana vajrayana-buddhalaisuutta, sillä tutkijat, jotka
mieltävät sen automaattisesti uudeksi uskonnolliseksi liikkeeksi osallistuvat liikkeen mar-
ginalisointiin (2007, 2016). Toisaalta TBK korostaa myös sitä, että se sisältää, monen muun
uususkonnollisen liikkeen tavoin, oppeja monesta eri uskonnosta. Esimerkiksi järjestön
esittelyoppaassa lukee seuraavasti:

Elävä Buddha Lian-Shengin [järjestön johtaja] täydellisen kehittymisen polku alkoi
kristinuskolla, ja sen jälkeen taolaisuudella, sutrayana-buddhalaisuudella ja lopulta
ymmärtämällä täydellisen totuuden vajrayana-buddhalaisuuden harjoitteilla. Täten
Todellisen Buddhan Koulun oppeihin on sulautunut tekniikkoja ja keinoja
taolaisuudesta, mikä sisältää talismaanien käytön, ennustamisen ja fengshuin
hyödyntämisen elollisten olentojen auttamisessa. Tällaiset lähestymistavat auttavat
saavuttamaan elollisten olentojen avunannon tavoitteen ”ensin vetämällä heidän
huomionsa halujen avulla, jonka jälkeen heidät johdatetaan Buddhan viisauteen.”
(Lu 2019, 45)

5.1 Kirkko ja Tylypahka

Harry: Itseasiassa, joskus, minä (rykii) en osaa sanoa, mikä erottaa taolaisuuden ja
buddhalaisuuden, koska, öh, ne ovat läheisiä mutta samalla eivät samoja j- ja muuten
kuin, en ole varma sillä. Ah, mutta kauhuleffoissa taolaiset ovat koviksia, joo [...]
koska, öh, taolaisilla on talismaanit ja ne voivat laittaa ne zombien päälle ja ne
kuuntelevat sinua ja ne eivät voi liikkua. Joo, tykkäsin tuollaisista leffoista paljon,
kun olin pieni.^{XVIII}

Näin viitaten hongkongilaiseen *Vampire vs vampire*-elokuvaan erotti Harry taolaisuuden
ja buddhalaisuuden hänen populaarikulttuurinsa pohjautuvien näkemystensä pohjalta.
Kuvaus myös yhdistyy kahteen yllä esittelemääni keskusteluun: miten uskontokäsitteen
muodostuessa taolaiset olivat taikauskon rajan lähellä heidän uskonnon harjoittamisen
vuoksi kuin myös temppelin uskonnollisen taustaan, jossa korostetaan erilaisia rituaali- ja
taikakeinoja. Tämän osan lopuksi haluan pohtia, kuinka taikuus ja uskonto lomittuvat kes-
keisesti niin TBK:n kuin myös Weiming-temppelin uskonnollisessa toiminnassa.

Taikuus on tyypillisesti erotettu uskonnosta antropologisessa kirjallisuudessa. Tämä
juontuu Emilé Durkheimin uskonnon määritelmässä, jossa hän korosti uskontojen yhtei-
söllisyyttä jaettujen pyhän käsitysten pohjalta, mutta taikuuden harjoittaminen muodosta
ei tällaisia yhteisöjä Durkheimin mukaan (2001, 44–45).

^{XVIII} Käytän tässä työssä nimitystä talismaani, vaikka kentällä ollessani *fu*:n nimitys vaihteli amuletin
ja talismaanin välillä. Näillä on myös suomessakin liukuva merkitys, mutta ne jakavat onnentuomi-
sen ja suojeluksen merkityksiä, mitä ne tekevät myös Taiwanissa ja Kiinassa (Utriainen 2018a, 214).

Uskonnon ja taikuuden jaottelun pohjalla on evolutionaarinen ajattelu, joka näkyy esimerkiksi James Frazer teoksessa *Golden Bough*, jossa hän esittelee taikuuden eräänlaisena primitiivisenä tieteen muotona (Frazer 1894). Samalla tavalla esimerkiksi Malinowski erotti uskonnon ja taikuuden, mutta molemmat olivat hänen mielestään ihmisten psykologisia huolia helpottavia asioita, toinen hieman käytännöllisempi ja läheisempi, toinen pyrkimys vastata suurempiin olemassaolon kysymyksiin (Malinowski 2004). Myöhemmät antropologit ovat kuitenkin kritisoineet aikaisempien tutkijoiden näkemyksiä (ks. esim. Evans-Pritchard 1963; de Sardan 1992; Kapferer 2002; Moro 2017). Taiwanin kontekstissa onkin selvää, että tiukka erottelu uskonnon ja taikuuden välillä on tuotettua, kuten luvun 4.2. historiallinen keskustelu osoittaa. Durkheimin näkemys siitä, että uskonto ja taikuus tulisi erottaa, sotiikin Taiwanissa ja Kiinassa tehtyä uskonnontutkimusta vastaan, jota on kuvailtu taika-uskonnolliseksi (engl. *magico-religious*), minkä voidaan ymmärtää heijastavan näiden kahden perimmäistä yhtenäisyyttä (Pas 1996, 145).

Omassa tutkimuksessa taikuuden ja uskonnon kietoutuminen Taiwanissa tuli esille *fa* (法) käsitteen monimuotoisissa yhteyksissä.^{xix} Tämä käsite muodostui haasteelliseksi kääntää jo kenttätöittäni aikana. Yhtä temppeleiden keskeisimmistä tapahtumista nimitettiin *fahui* (法會). Tapahtuma on monipäiväinen rukoilu- ja rituaalitapahtuma, joka muistuttaa pitkälti taolaista *jiao*-tapahtumaa, mutta nimitys ja liturgia on muokkautunut kansanuskonnon ja buddhalaisuuden vaikutuksista (Paper 1996, 116; Feuchtwang 2001, 173; Li ja Li ei pvm.). Buddhalaisen vaikutuksen vuoksi tapahtuma on käännetty englanniksi ”dharma-kokoontumisena” (esim. Verchery 2019, 1; Paper 1996, 116). Tämä käännostapa tuli myös minulle ensimmäisenä mieleen. Kuitenkin ehdottaessani tätä käännostä, sain kuitenkin vastaukseksi vain turhautuneita katseita ja huokauksia. Andrew selitti, miten he olivat jo pohtineet kyseistä käännostä ja sanoi miten se ei ollut riittävän laaja ”Dharma on vain yhdenlainen *fa*”. Laajemmin *fa* voidaan ymmärtää erilaisten taikakeinojen ylänimikkeenä, joka näkyy esimerkiksi nimityksessä taolaisille papeille (法師 *fashi*). Nämä taikakeinot näkyvät niin Mestarin kuvauksissa omista kyvyistään kuin TBK:n mestarin kuvauksesta uskonnollisesta harjoittamisesta. Tästä esimerkkinä on molempien mainitsemat talismaanien keinot/taidot (符法 *fufa*). Lisäksi vielä keskeisempää on taon opista (道法 *daofa*) puhuminen. *Fa*:lla on siis merkityksiä, jotka sisältävät niin opin kuin erinäisten (taika)keinojenkin merkityksiä.

^{xix} 法 *fa* kääntäminen oli yksi pulma, jota jouduin pohtimaan paljon niin kentällä kuin kentän jälkeen sillä se nousi toistuvasti esille. Se esiintyy sanoissa kuten laki (法律 *falü*), käytätapa (用法 *yongfa*), ukkostaikuus (雷法 *leifa*), buddhalainen oppi eli *dharma* (佛法 *fofa*) ja käytätapa (方法 *fangfa*).

Nämä keinot ovat keskeisiä uskonnon harjoittamisen eri tasoilla, mutta Weiming-temppelille ja TBK:lle ne ovat ensisijaisesti keino auttaa ihmisiä. Tam Wai Lun on kiinnittänyt huomiota Lu Shengyan ilmaisuun ”ensin vetämällä heidän huomionsa halujen avulla, jonka jälkeen heidät johdatetaan Buddhan viisauteen.” (Lu 2019, 45). Hän korostaakin, että tämä on yksi TBK:n ominaislaatuista piirteistä (2001). Vaikka se kuulostaa hieman kyyniseltä, en tarkoita tätä huijaamisena tai negatiivisessa mielessä, mutta temppeliläiset pyrkivät samalla tavalla vähitellen houkuttelemaan tai hivuttamaan ihmiset pohtimaan uskonnollisia asioita syvällisemmin. Tam tiivistää tämän ajattelun taikuuden ja kasvatuksen diskurssien yhdistämisenä; Chaun termin henkilökohtaisen kasvun ja hetkellisen hyödyn modaliteettien yhdistämisestä. Tämä ajattelu tiivistyi ehkä parhaiten uuden puolen avajaisseremonian väliaikana, kun sain jämäkimmän vastauksen uuden puolen merkityksestä. Thomas, joka oli yksi mestarin oppilaista, mutta asui nyt Taiwanin keskiosassa, joten ei käynyt temppelillä enää niin usein, tiivistä temppelin vanhan puolen ja uuden puolen seuraavasti: ”Tuolla sinä opit olemaan pyhimys, niin kuin Buddha, ja täällä uudella puolella sinä opiskelet taikuutta. Se on kuin Tylypahka!” Tämä kuvastaa mielestäni hyvin sitä taikuuden ja henkisen kasvun yhdistymistä, mistä Tam puhuu (2001). Ensimmäiseksi keskitytään maallisiin tavoitteisiin, jotka ovat tyyppillisiä kansanuskossa ja vähitellen siirrytään korostamaan muita niin kirjallisia kuin henkisen kasvun modaliteetteja.

Tämä yhdistyminen tulee myös esille molempien oppilaiden, Andrewn ja Yixianin haastatteluista. Ennen temppelille tuloa he eivät olleet kovinkaan uskonnollisia ja heidän perheensä olivat ”tyypillisiä taiwanilaisia, kansanuskaisia”: temppelillä käytiin, kun oli ongelmia. Molemmat olivat tulleet temppelille alun perin parisuhdeongelmien vuoksi, jolloin he saivat Mestarilta ”läksyjä” eli sutrien ja rukousten lukemista tuhansia kertoja, kultapaperin uhraamista jne. jotka auttaisivat heitä selvittämään parisuhdeongelmat. Tämä johdatti heidät uskonnollisten tekstien ja ajattelun pariin. He myös kävivät rukoilemassa temppelillä ja tutustuivat siellä oleviin ihmisiin ja vähitellen he alkoivat myös keskustelemaan näistä asioista Mestarin kanssa. Esimerkiksi Yixian, joka oli yksi Mestarin edistyneimmistä oppilaista, ja jonka opintojen edistymistä sain seurata koko kenttätöitten ajan, kertoi miten hän ennen temppelille menoa, oli kuten monet homomiehet, jolla ei ollut hyvää suhdetta vanhempiansa. Hän kävi paljon ulkona ja keskittyi enemmän omaan ulkonäköönsä. Temppelillä hän sai hiljalleen neuvoja ja uusia ajatuksia siitä, miten hänen tulisi toimia ja seurata tietä, mikä johdatti hänet lopulta suuntamaan taolaiseksi papiksi. Tällaisen uudenlaisen ajattelutavan tai henkilökohtaisen kasvun korostaminen on äärimmäisen tärkeää temppelissä, sillä ilman sitä henkisen kasvun tuottamat voimat olisivat melkeinpä vaarallisia, kuten Andrew kuvaili verratessaan muita taolaisia ja Weiming-temppeliä:

Andrew: Sinulla täytyy olla oppia puhuva mestari. Normaalit taolaiset tekevät vain rituaaleja, koska he eivät osaa öm, parantaa jonkun luonnetta tai kertoa mikä on oikein, [muissa] temppeleissä on tällaisia taolaisia. Se vain, valmistaa, öh, valmistaa meidät, että tunnemme Tien, se opettaa meitä ettemme tee mitään pahaa tai jotain, ettemme tuhlaa taikuuttamme, niinku meidän pitää ensin hallita sydämemme ja sitten (epäselvä) jos sinut voimistetaan ja et tiedä miten sitä pitäisi käyttää niin niin olet kuin, poliitikko (nauraa) juuri niin kuin huono poliitikko

Sami: Suuren vallan mukana tulee suuri vastuu

Andrew: Joo, joten sinua ei voida voimistaa taikuudella sattuman varaisesti

Thomasin kuvaus siitä, miten Weiming-temppeli yhdistää kirkon ja Tylypahkan onkin erittäin osuva. Mitä temppelin uuden puolen avaaminen myös kertoo, on se, että temppeli alkaa painottaa selvästi enemmän tuota taianomaista puolta. Mikä olennaisempaa, tämä korostaa uskonnon toiminnallista puolta, mitä olen myös korostanut tässä osiossa jatkuvasti. Yksinkertaistettuna *fa*-käsitteessä tiivistyy niin uskonnollinen ajatusmaailma kuin uskonnollinenkin toiminta, jotka tulee yhdistää.^{xx}

Vaikka molemmat puolet ovat läsnä, Weiming-temppeli siis selvästi korostaa taolaisuuttaan ja taolaisuuteen liittyviä taikakeinoja. Tämä on kuitenkin yllättävää ottaen huomioon myös heidän halunsa nähdä itsensä kunnollisena ”uskontona”, kuten keskustelin luvussa 4.2. Temppeliä ei voida siis nähdä ”reformoituna taolaisuutena”, joka pyrkii eroon taikuuteen liittyvistä piirteistä kuten monet buddhalaiset järjestöt ja jotkut taolaiset temppelit ovat tehneet aikaisemmin (Madsen 2008, 303–4). Vaikka oppilaat ja Mestari kritisoivat muita taolaisia pelkkiin rituaaleihin keskittyvinä ja näkivät kansanuskonnolle tyypilliset henkimeediat ja esiintyjät taikauskoina, he kuitenkin hyödynsivät samanlaista uskonnon harjoittamista. Tämä näkyi esimerkiksi temppelin uuden puolen avajaisissa, jossa Mestari oman mestarinsa johdolla esitteli läpäisemätöntä ihoaan lyömällä sitä lihaveitsellä. Weiming-temppeliä tarkastelemalla on mahdollista ymmärtää taiwanilaisen uskontojen ja uskonnollisuuden monimuotoisuus ja miten erilaiset uskonnolliset toiminnot limittyvät ja liittyvät toisiinsa. Ne haastavat myös meidän käsityksemme uskonnoista. Se on myös osoitus siitä, että taikuudeksi laskettavat keinot eivät ole kadonneet uskonnon harjoittamisen maailmasta Taiwanissa ja niillä on edelleen paljon vetoa ja voimaa, kuten seuraavassa osassa tulen keskustelemaan yksityiskohtaisemmin.

^{xx} En ole tässä työssä pohtinut uskon käsitteen ongelmia sen erityisemmin, mutta *fa* mielestäni antaa osviittaa siitä, että käsitykset uskosta jonkinlaisena erinäisten uskomusten hyväksyntänä tai hylkäämisinä on vääränlainen lähestymistapa, kuten esimerkiksi Talal Asad on jo huomauttanut monta kymmentä vuotta sitten (1983; ks. myös Smith 1979; Chau 2012).



大爺是我的守護神，
我也願意守護大爺。
我願意在 個月內，
每月帶 個人來
威明堂認識大爺。

我願意做
威明堂的義工。

我願意做大爺的分身，
當我有感應時，我願意
去社群網站分享我的感
應心得，並且告訴大家
大爺真的是我們的守護
神。

★ 姓名：_____

★ 住址：_____

★ 生日：農曆____年____月____日____時

祈願：

Jumalat ja välittäjät

Temppeleissä käydessäni en voinut olla kiinnittämättä huomiota runsauteen, valojen, värien, jumalien, alttarilahjojen ja esineiden määrä hämmästytti määrällään. Jo ensimmäisellä vierailukerralla huomioni kiinnittyi tavaroihin ja niiden käyttöön. Erityisesti erilainen kuluttaminen niin polttamisen, syömisen ja tavarain ostamisenkin merkityksissä herättivät paljon ajatuksia. Temppelillä käydessä suitsukkeen savu oli melkein pä käsin kosketeltavissa ja ajoittain mestarin oppilaat polttivat pieniä, keltaisia paperinpaloja, joiden tuhkat he sitten joivat. Temppelin väki ja sattumalta paikalle osuneet vieraat kokoontuivat iltaisin syömään läheisestä ravintolasta tilattuja lounaslaatikoita ja isompien rituaalien, kuten jumalten syntymäpäivien jälkeen, ateriat olivat hienompia, kun uhrilahjana tarjotut ruuat syötiin pois. Temppelillä oli myös mahdollista ostaa erilaisia tuotteita, jotka olivat sopivia uhrata jänisjumalalle ja niiden sanottiin auttavan ihmisiä kumppanin löytämisessä.

Tämä tavarain runsaus myös hätkähdytti henkilökohtaisemmalla tasolla. Näin luterilaisiin kirkkoihin tottuneena ei ole tottunut samanlaiseen runsauteen; kotiseudullani Kuopiossa on kuuluisa "piruntorjuntapunkkeri", jossa kirkossakävijä näkee ainoastaan suorat, koristeettomat betoniseinät niin ulkona kuin sisälläkin. Helsingin Temppeliaukion kirkko tai Kampin kappeli eivät myöskään komeile väriloistollaan tai sillä, että niiden sisällä olisi mitään muuta kuin pyhä henki. Taiwanissa isommat temppelit komeilevat sateenkaaren kaikissa väreissä ja lohikäärme-patsaat nököttävät kattojen räystäillä. Temppelien sisältä voi löytää monen muotoisia – kullattuja, tumman puisia, maalattuja ja joskus jopa LED-silmin koristeltuja – patsaita odottamassa alttaripöydillä palvojiaan. Niiden eteen on aseteltu kynttilöitä ja useita pieniä kuppeja ja ajoittain erinäiset lahjat, edelleen värikkäisiin, piirroshahmoilla koristettuihin käärepapereihin käärittyinä, nousevat korkeiksi pinoiksi.

Tässä osassa perehdyn tarkemmin jänisjumalaan ja hänen tarjoamaan apuun. Tässä tarkastelussa hyödynnän erityisesti temppelillä läsnäolleet uskonnon aineellisia puolia. Nämä aineelliset puolet ovat tärkeitä, koska niiden kautta voimme paremmin ymmärtää, kuinka ihmisten ja jumalten välinen suhde muodostuu ja kuinka jumalten taikavoima (*ling*) tuotetaan taiwanilaisessa kansanuskossa. Tähän aikaisempaan teoriaan verrattuna haluan korostaa ihmisten henkilökohtaista suhdetta jänisjumalaan, joka on pohjana heidän uskonnollisille kokemuksilleen. Nämä kaikki nousevat jo esille viereisestä temppelistä löytyvästä "toivomussopimuksesta". Sopimuksessa henkilö sitoutuu tekemään jänisjumalan puolesta asioita, kertomaan hänen antamastaan avusta ja tuomaan hänelle lisää palvojia siinä toivossa, että hän saa toiveensa täytettyä. Ihmiset ja jumalat ovat sitoutuneet toisiinsa taikavoimaa tuottavien välittäjien avulla.

月百姿

玉

兔

孫悟空



6 Jumalainen yritys

Dorothy: mutta taolaisuus, se keskittyy jumalallisen maailman rakenteeseen. Iso jumala, pieni jumala, niinku toimari, talouspäällikkö, tiiäthän, päälliköt ja taiteellinen johtaja (nauraa) tällä lailla

Jaqueline: Tunnen olevani lähempänä häntä, vaikka en tiedä mistä hän vastuussa, koska tiedäthän että jokaisella jumalalla on erikoisuutensa (naurahtaa), se on kuin yritys periaatteessa! (nauraa)

En haastatteluiden aikana kiinnittänyt liikaa huomiota Dorothyyn tai Jaquelinen kommentteihin, sillä ne tulivat ainoastaan vastaan näiden kahden henkilön haastatteluissa. Tarkastellessani haastatteluja uudestaan nämä kommentit nousivat tärkeiksi, koska ne nostattavat esille sen, miten jumalallinen maailma hahmotetaan tai on hahmotettu Taiwanissa, ja miten ihmiset suhtautuvat jumaliin. Nämä kommentit poikkeavat aiemmin lukemistani teksteistä, joissa kiinalaisen kansanuskonnon jumalat aseteltiin ”taivaallisen byrokratian” -malliin, jonka sanotaan heijastavan keisarillisen hallinnon järjestelmää virkamiehineen, keisarinnoineen ja tietenkin keisareineen. Tästä malliesimerkkinä on Stephan Feuchtwangin kirja *The Imperial Metaphor: Popular religion in China* (2001 [1991] ks. myös Jordan 1972). Tällä mallilla ei tarkoiteta, että kosmologinen järjestelmä olisi jotenkin toiminut keisarillisen hallinnon jatkeena, kuten Feuchtwang korostaa teoksensa toisen painoksen esipuheessa (2001, vi; ks. myös Ahern 1981). Muut tutkijat ovatkin tarttuneet tähän hierarkkisen tai byrokraattisen mallin korostamisen ongelmaan ja ehdottaneet, että kansanuskonnon ja taolaisuuden kosmologioista löytyy myös jumalia, jotka eivät noudata keisarillista metaforaa niin pilkun tarkasti ja että ihmisten suhteet jumaliin eivät vain heijastaneet virkamies-alamainen -suhdetta kuten byrokraattisessa mallissa ehdotetaan (Shahar ja Weller 1996; Hymes 1996,2002; Sangren 2017). Meir Shahar tiivistääkin asian hyvin seuraavasti: ”byrokraattinen metafora saattaa sopia jumalten hallitsemaan valtaan, muttei välttämättä heidän luonteeseensa.” (1996, 205). Tässä mielessä yritysmetafora heijastaa samoja asioita: voimaa, oikeutta ja vastuuta tehdä tiettyjä asioita. Tässä luvussa esittelen hieman tarkemmin Weiming-temppelissä palvottavissa olevat jumalat, keskittyen erityisesti jänisjumalaan ja hänen tehtäviinsä.

Näin alkuun on huomautettava, että jänisjumala ei ole temppelin pääjumala, vaikka niin saattaisi ajatella temppelin englanninkielisestä nimestä. Temppelin pääjumala on ”Kolme Vuorta ja Yhdeksän Markiisia Herra” (三山九侯先生, *sanshan jiuhou*

xiansheng).¹ Tämä jumala on peritty Weiming-temppeliin TBK:sta, jossa se on sidottu buddhalaiseen kosmologiaan ja Lu Shengyan on kertonut kyseisen jumalan opettaneen hänelle erinäisiä taikakeinoja (Lu 1996). Weiming-temppelillä sen merkitys on kuitenkin laajempi ja häntä kuvailtiin melkeinpä luoja jumalan kaltaisena ja kaikkein ylimpänä jumalana, mikä poikkeaa tutkimuskirjallisuuden näkemyksestä taolaisesta kosmologiasta ja jumalاست. Häntä myös kutsuttiin nimellä esiopettaja (祖師 *zushi*), millä korostettiin sitä, että niin Mestarin kuin oppilaidenkin rituaalitaidot olivat häneltä perittyjä.

Olen koonnut alle temppelin muut jumalat ja kääntänyt suomeksi heidän esittelynsä verkkosivuilta. Monet jumalista ovat Taiwanissa yleisiä, joten en keskity niihin tässä tutkielmassa sen enempää kahdesta syystä: 1) niiden palvonta oli hyvin vähäistä, lukuun ottamatta jumalten syntymäpäiviä tai muita rituaalitapahtumia ja 2) Andrewn mukaan niiden merkitykset poikkesivat muista temppeleistä, joten syvempi tarkastelu vaatisi perehtymistä jokaisen jumalan erovaisuuksiin ja samankaltaisuuksiin. Lukijalle suosittelen erityisesti (Dell’Orto 2003; Sangren 2017), jotka keskittyvät maanjumalaan (土地公 *tudigong*) ja Prinssi Nezhaan (哪吒三太子 *nezha santaizi*). Seuraavaksi tarkastelen lähemmin jänisjumalaa, joka johdatti minut alun perin temppeliin.

¹ Tämä käännös pohjautuu TBK:n englanninkieliseen käännökseen (Lu 1996). Lu selittää hänet buddhalaisin termin, mutta viittaus kolmeen vuoreen ja herraan olisi mahdollisesti ymmärrettävissä viittauksena Taivaallisten Opettajien koulukuntaan, joiden historiassa kolme taolaista koulukuntaa liittyivät kukin tiettyyn vuoreen ja tulivat opettaja Zhang Kedan nimissä yhteen. Zhang Keda sai tittelin *xiansheng* (Chen 2008). Tämä olisi ainakin lähempänä verkossa löytämäni viitettä, jossa *sanshan jiuhou xiansheng* liitetään erityisesti taikuuteen tai rituaalitaitoihin ja samaisiin kolmeen vuoreen (Taoist Sorcery 2015). Andrew myös mainitsi, miten Maoshan-taolaisuudelle kyseinen jumala on taikavoimien esi-opettaja.



Kuva 6: Tempppelin pääalttari ja jumalten patsaat (seuraava aukeama). Temppeleihin tuleville vierailijoille opetetaan tarkasti, missä järjestyksessä ja miten jumalia tulee palvoa. Osittain siksi, ettei temppeli noudata perinteistä temppeleiden arkkitehtonista kaavaa ja toisaalta myös heidän ' oikeaoppisuuden korostamiseksi' . Suitsukkeiden sytyttämisen jälkeen ensimmäinen suitsuke tarjotaan pääalttarille keskelle, josta siitä pääsevät nauttimaan kaikki ylätason jumalat, sen jälkeen siirrytään oikealle alas, Maanjumalan luo, ja sen jälkeen vasemmalle alas Tiikerikenraalin. Viimeisenä siirrytään jänisjumalan alttarille, joka on kuvasta vasemmalla omassa syvennyksessään. Huomaa taustalla taolaisuuden kolme puhdasta (sanqing).



Kahdeksankätinen Monen Taidon
Kunnioitettu
八臂多法天尊

"Legendan mukaan tämä oli kruununprinssi Nezhan keho ennen kuin hän laskeutui ihmisten maailmaan. Kolme kasvoa edustavat älyä, (lapsen)viattomuutta ja raivoa. Hän on taolaisuuden tärkein taitojen/opin [法 fa] suojelusjumala."



Taivaan Ylittävä Suuri Viisas
[Sun Wu Kong]
齊天大聖

"Taivaan Ylittävän Suuren Viisaan juuret ovat "Matka Länteen"-kirjassa, jossa hän matkaa Xuanzang-munkin kanssa noutamaan kirjoituksia. Viimevuosina jotkut ihmiset ovat lisäksi tutkineet hänen alkuperäisen muodon olleen hindulaisuuden pinajumala [Hanuman]."



Tiikerikenraali
虎爺將軍

"Legendan mukaan hän on Maanjumalan ratsu ja temppelien suojelija, hän ajaa pois pahan ja tuo rikkauksia."

Ji Gong
濟公禪師

”Song-dynastian aikana Tien saavuttanut korkeatasoinen munkki, hän asuu pysyvästi Ling-Yin temppelissä [Mannerkiinassa Hangzhoussa]. Hän ei välitä ulkomuodostaan eikä siitä milloin vastaa, mistä hän on maailman kuulu. (Hän eli syöden lihaa ja alkoholia juoden samalla Buddhan eläessä sydämessään).”



Lohikäärme kuningas
龍王

”Lohikäärme kuningas on meren rikkain ja vaikutusvaltaisin, hänen vaikutuspiirinsä meidän ihmisten maailman hallintaan on kaikista laajin. Hän edustaa vaikutusvallan ja rikkauksien omistamista.”



Viiden Ilmansuunnan Maan,
Rikkauksien ja Hyveen Pääjumala
五方土地福德正神

”Maanjumala ja ihmisten elon ja kaiken muunkin elävän lähimmäisin jumala. Tästä syystä uskotaan, että maanpäällisen maailman kaikista rikkain jumala on maanjumala”.



6.1 Jänisjumalan historia

Kysymys: Mihinkä pitäisi kiinnittää huomiota palvottaessa Yin-jumalia?

Viime aikoina olen halunnut mennä Yonghen jänisjumalan temppeliin palvomaan ja pyytämään naimaonnea. Mutta ystävä kertoi minulle, että se on Yin-jumala [陰神 yinshen], joten parasta olisi, etten palvoisi sitä, etten tulisi riivatuksi [卡到陰 kadaoyin]. Kuitenkin vastasin hänelle, että niin moni ihminen on käynyt palvomassa, mutta eivät kaikki ole tulleet riivatuiksi. Hänen sanomansa kuitenkin jäivät mieleeni, mutta silti haluaisin mennä palvomaan ja katsomaan

1 Voiko Yin-jumalia palvoa vai ei?

2 Pitäisikö johonkin kiinnittää huomiota, jos haluaa oikeasti palvoa?

Yahoo!Vastaukset kiinankielinen sivusto, Lokakuussa, 2007

Vaikka keisarillisen ajan luokitteluista ja KMT:n uskonnon säätelyn ajasta on jo aikaa, elävät käsitykset huonoista jumalista vielä edelleen. Verkkokirjoittaja viittaa tässä kirjoituksessaan *yin* ja *yangin yin*-puoleen. Tyypillisesti kiinalaisessa kosmologiassa kaikki jumalat ovat *yang* ja yksi taolaisista pyrkimyksistä onkin puhdistaa omaa sisäistä *qi*:tä niin, että siitä muodostuisi kuolematon *yang*-henki (Komjathy 2013, 134). Tyypilliset palvonnan tai kunnioituksen kohteet ovat *yang*-energian jumalat ja esi-isät, kun taas kummitukset pyritään lepyttämään, karkottamaan tai ainakin vähintään pitämään kaukana kodinpiiristä (Wolf 1974; Jordan 1972). Taiwanissa on yksittäisiä kultteja kummituksille (鬼 *gui*), jotka ovat äärimmäistä *yin*-energiaa, joten huoli ei ole ainoastaan jänisjumalaan liittyvä (Weller 1994). Mikä kummituksissa tai *yin*-hengissä pelottaa on se, että nälkäisinä ja kodittomina ne vaeltavat ja etsivät itselleen elämästään puuttuneita asioita, mikä saattaa johtaa riivatuksi tulemiseen ja epäonneen (Eberhard 1971; Lin 2018).¹¹ Laajemmin tätä *yin* ja *yang* -dualismia on tarkastellut Steven Sangren teoksessaan *History and Magical Power in a Chinese Community* (1987a). Sangren argumentoi, että vaikka tyypillisesti jumalat assosioidaan erityisesti *yang*-energiaan, *yin*-energiaa ei voi unohtaa, sillä monien jumaluuksien taikavoima (靈 *ling*), perustuu näiden voimien välillä toimimiseen (1987; ks. myös Dell’Orto 2003, 143).

Jänisjumalan historiaan tämän verkkokeskustelijan yhdistää näkemys, että *yin* 陰 (varjoisa) ja *yin* 淫 (rietas, irstas, räävitön, rivo) olisivat rinnastettavia termejä, jotka kuvas-

¹¹ 神 *shen* liittyy niin hengellisiin ja siellulisiin merkityksiin (精神 *jingshen*) tai jumaluuksiin (神明 *shenming*), voidaan puhua myös *yin*-hengistä, mutta puhun niistä *yin*-jumalina, koska joitain niistä myös palvotaan jumalten lailla.

tavat kyseisen jumalan heterodoksisuutta (Brose 2018, 168). Mielestäni tämä rinnastaminen ei toimi täysin, koska *yin* (淫) juontuu käsityksiin oikeanlaisesta moraalista ja toiminnasta, joten se on lähempänä termiä *xie* (邪):

Sitä mikä ei ole oikeaoppista pidetään vääräoppisena (*xie* 邪) tai moraalittomana (*yin* [淫]) — nämä kaksi merkitystä ovat paljolti päällekkäisiä, vaikkakin termi *xie* pätee tarkemmin teksteihin ja hengellisiin ryhmiin, kun taas *yin* viittaa enemmän kieltoon, ylettömyyteen (rahan tai tunteiden ilmaisun määrissä) tai moraalittomuuteen (pääasiallisesti seksuaaliseen moraalittomuuteen myöhäiskeisarillisena aikana). (Goossaert 2009, 5)

Aikaisemmassa osassa esittelemääni uskonpuhdistukseen siis liittyi myös keskeisesti uudenlaisen moraalikäsitteen muodostuminen. Muutokset homoseksuaalisuuteen liittyvissä käsityksissä olivat myös osa tätä prosessia ja Qing- ja Ming-dynastioiden aikana moraalisäädöksissä ilmestyi homoseksuaalisuutta koskevia lakipykälä, joilla tuomittiin konfutselaiseen ideologiaan sopimattomia seksiaakteja (Meijer 1985; Sommer 2000). Nämä luokiteltiin juuri *yin* (淫), moraalittomiksi.^{III} Myös KMT käytti tätä termiä 1900-luvulla pyrkiesään eroon taikauskoisuudesta ja *yinshen* (淫神) mainitaan myös tässä kiellossa (Goossaert ja Palmer 2011, 216; ks. myös Weller 1985).

Jänisjumalan historia liittyy keskeisesti tuohon keisarillisen ajan käsityksiin moraalittomatoomuudesta, sivellisyydettömyydestä tai riettaudesta. Kuten mainittu, Qing-dynastian aikana oli pyrkimyksiä yhdistää Kiina konfutselaisen ideologian alle ja yksi yhdistämisen pyrkimyksistä oli uskonpuhdistus tai erilaisten moraalittomien kulttien hävittäminen. Yksi näistä kulteista oli Hu Tianbaon (胡田寶) kultti, joka sijaitsi Kaakkois-Kiinan Fujianin maakunnassa (katso kartta sivulla v). Tämä mainitaan historiankirjoituksissa, jossa puhutaan yrityksistä hävittää kyseisessä maakunnassa yleiset ”riettaat kultit ja vääryyden taidot” (淫祀邪術 *yinsi xieshu*) (Szonyi 1998, 4). Kultista teki riettaan se, että se auttoi ”häpeämättömyyden seuraajia” (無恥之徒 *wuchi zhi tu*) harrastamaan sopimatonta, homoseksuaalista seksiä. Tämän kultin historiaa on tutkinut Michael Szonyi ja hän yhdistää sen kiinalaisen runoilija Yuan Mein kirjoituksiin jänisjumalasta (兔兒神 *tu’ershen*) tai kuten Jyrki Kallio sen kääntää ”pupupoikien jumalasta” (Kallio 2018b; Szonyi 1998; Yuan 2013).

^{III} *Yin* näkyy myös TBK:n käsityksissä seksuaalisuudesta. Mestari Lu Shengyanilta on myös kysytty homoseksuaalisuudesta ja onko se riettautta 邪淫 (*xieyin*). Vastaukset ovat vaihdelleet aikojen saatossa. Yhdessä tekstissä hän puhuu, miten homoseksuaalit voivat harjoittaa uskontoa kunhan eivät harrasta seksiä, toisaalla hän puhuu, miten buddhalainen seksuaalietiikka on muutenkin liian tiukkaa (seksiä voi periaatteessa harrastaa vain naimisissa olevat miehet ja naiset sängyssä, iltaisin, lähe-tyssaarnaaja-asennossa) tai miten taolaisesta näkökulmasta kaikki on taon mukaista vaikka ihmisistä se olisi oikeaa ja väärää, tai miten esoteeristen taikojen ja tantrojen avulla voi tehdä seksistä uskonnollisesti sopivaa (Lu 2002; TBS 2011; 2018; ei pvm.; ei pvm.)

Yuan Mei kertoo teoksessaan *Mistä mestari ei puhunut* (子不語 *zibuyu*) tarinaa huono-onnisesta miehestä, josta tehdään samaa sukupuolta olevien suojelusjumala, koska tuonpuoleisen virkamiehet näkevät, ettei vain rakkauden tai ihastuksen vuoksi tulisi surmata. Surmansa mies oli saanut tirkisteltynään korkea-arvoisen virkamiehen takamusta vessassa (koko tarina löytyy liitteestä 4 Jyrki Kallion kääntämänä).^{IV}

Szonyi näkee yhteyden näiden välillä olevan mahdollinen ja on samaa mieltä Bret Hinchin kanssa kultin todenmukaisuudesta (1998; 1992). Jotkut muut tutkijat ovat tulkinneet tarinan vain parodiana, eikä todenmukaisena kertomuksena oikeasta homoseksuaaleille omistetusta kultista (Sommer 1997). Szonyi kuitenkin huomauttaa, että Zhu Gui, jonka tuhoamispyrkimysten pohjalta tiedämme Hu Tianbaon kultista, ja Yuan Mei olivat ystäviä, mikä antaa lisätukea Yuan Mein tarinan todelliselle alkuperälle (1998, 7). Poikkeavuuksia tarinoiden välillä löytyy, sillä Szonyin tarkastelemissa lähteissä ei ole lainkaan viittauksia jäniksiin. Szonyi selittää tämän sillä, että jänis (兔子 *tuzi*) oli ja on edelleen haukkumanimi homoseksuaaleille miehille. Tämä haukkumanimi on erityisesti penetraatiivisessa seksissä ottavan osapuolen nimitys ja tämän nähdään selittyvän assosiaatiolla jänisten sukupuolen erottamisen vaikeuteen ja jänisten *yin*-energiaan liittymisestä (Kang 2009, 131).^V

Toinen eroavaisuus liittyy kultin jumalan nimeen. Zhu Gui pyrki tuhoamaan *Hu Tianbaon* (胡田寶) kultit, kun taas Yuan Mei kertoo tarinaa 胡天保 nimisestä henkilöstä, josta sitten tulee jänisjumala kuolemansa jälkeen. Näistä jälkimmäistä nimeä käytetään temppeleillä ja hänestä puhutaankin välillä koko nimellä ”Jänisjumala Hu Tianbao Setä” (兔兒神胡天保大爺 *tu’ershen hu tianbao daye*). Nykymandariinissa nimet lausutaan samalla tavalla, ainoastaan tavun *tian* tooni on erilainen. Lisäksi Szonyin tarkastelemassa teksteissä ei kerrota jumalan alkuperästä tai kultin perustamisesta, ainoastaan sen tuhoamisesta. Olen siis samaa mieltä Szonyin kanssa, että on oikeutettua väittää Yuan Mein ammentaneen olemassa olleesta kultista, mutta emme tiedä, missä määrin ja mitä yksityiskohtia Yuan Mei on itse koristellut tarinaan (1998, 7).

Ennen vuotta 2006 jänisjumalasta ei ollut muita viitteitä kuin Yuan Mein kertomus ja historian tekstit, jotka olivat luultavasti tuntemattomampia kuin Yuan Mein kertomukset. Szonyin mukaan kultti lopulta katosi ja hän ei ollut löytänyt siitä viitteitä tehdessään kenttätöitä Fujian provinssissa (1998, 5). On kuitenkin mahdollista, että vuosien saatossa kultti olisi muokkautunut eikä täysin kadonnut.

^{IV} Englanninkielinen käännös ja muita homoseksuaalisuudesta tarinoita kertovia tarinoita löytyy Mark Stevensonin ja Wu Cuncunin kokoelmateoksesta (2013, 254)

^V Jänis liittyy myös kuuhun ja siellä asuvaan naisjumalaan. Tämä jänis tunnetaan nimellä jadejänis tai kuujänis (ks. tämän luvun alussa olevassa kuva).

Joku tarkkasilmäinen Wikipedian käyttäjä oli huomannut, että Szonyin tutkimuksessa ja Keith Stevensin *Taibaosheren* (太保舍人)-jumalan kuvauksissa oli paljon samanlaista ("Tu'er Shen" 2006). Molemmat tutkijat kertovat temppeleissä palvottavista patsaista, joita kuvaillaan seuraavasti:

[...] pari nuoria, prinssejä, kuten tarinassa kerrotaan, jotka kuvataan seisomassa yhdessä, jalat erillään, ja kiinni toisissaan, joko käsi olalla tai käsi kiinni toisen vartalossa, kuten polvella, ikään kuin painimassa [...] Molemmat kuvataan yleensä valkoihoisina [vaaleanpunaisina] tai mustina, ja paljasjalkaisina (Stevens 2002, 431–32)

Heidän kuvansa on kaksi miestä, jotka syleilevät toisiaan, toinen on iän harmaannuttama ja toinen herkkä ja kalpea. [Heidän temppelinsä] on yleensä pieni virallinen temppeli. Kaikki nuo irstaat ja häpeämättömät riiviöt, jotka näkevät nuo nuoret tai nuoret miehet haluavat harrastaa sopimatonta sukupuoliyhteyttä noiden miesten kanssa, rukoilevat näiltä kipsikuvilta apua. Sen jälkeen he juonivat saadakseen halunsa kohteen. Tämä tunnetaan Hu Tianbaon salaisena apuna. Myöhemmin he hierovat idolin suuta sian suolilla ja sokerilla kiitoksena. (käännös Szonyin englanninkielisestä käännöksestä (Szonyi 1998, 1)^{VI}

Kumpikaan tutkija ei ole viitannut toisen työhön, joten yhteys lieene tehty ainoastaan Wikipediassa eikä akateemisessa kirjallisuudessa. Kuvausten lisäksi Keith Stevens on myös ottanut kuvia patsaista, jotka myös kertovat samankaltaisuuksista (katso kuva 7).^{VII} Yhteyden puolesta puhuu myös se, että Stevensin tutkimat temppelit ovat löytyneet hokkienia puhuvista yhteisöistä, joiden juuret ovat Fujian provinssissa. Taiwanin eteläosassa sijainneessa temppelissä kuvakieleen liittyy vielä vahvempi homoeroottinen sävy, sillä vaaleaihoisempi patsaista on tarttunut tummempi-ihoisen penikseen. Stevensin mukaa kuitenkin jumalien homoseksuaalisutta ei temppelissä hyväksytty, koska olivathan he jumalia eivätkä ihmisiä (2002, 433). Kyseisessä temppelissä jumalaa nimitettiin nimellä *Sanbushe* (三步舍), mutta Stevens yhdistää nämä samaan *Taibaosheren* -jumaluuteen (ibid.). Kun kysyin Weiming-temppelillä kyseisestä jumalasta tai *Taibaosheren*-jumalasta, eivät he olleet kuulleet siitä.^{VIII}

^{VI} Alkuperäisteksti on löydettävissä ctext.org sivustolta 重纂福建通志 *Zhongzuan fujian tongzhi*, joka on historiankirjoituskokoelma.

^{VII} Suuret kiitokset Ronni Pinslerille, joka lähetti minulle muut edesmenneen Stevensin ottamat kuvat ja ohjasi minut Taiwanissa olevien temppeleiden suuntaan. Artikkelissaan Stevens puhuu, että kyseistä jumalaa olisi palvottu myös Taipeiissa, mutta en löytänyt tästä mitään. Stevens oli löytänyt kuvan 7 patsaan Kaohsiingin Luzhu-piirissä (路竹區) ja temppelistä, jossa palvottiin 順正府大王. Tämä johdatti minut kyseisellä paikkakunnalla olevalle temppelille (後鄉順安宮), jossa Stevensin mainitsemaa jumaluutta palvotaan. Valitettavasti temppeli ei vastannut viesteihini, joten en saanut tästä enempää tietoa. Heidän Facebook-sivunsa profiilikuvassa on kuitenkin Stevensin kuvaa vastaava patsas, mutta hahmojen kasvot ovat erilaiset.

^{VIII} Temppeli myös mainitsi Szonyin artikkelin vanhoilla verkkosivuillaan (WeiMingTang 2017).

Temppelillä ei myöskään ollut jänisjumalalle minkäänlaista patsasta, joten ikonografiaa ei voinut vertailla. Hu Tianbaon kultin tutkimuksen kannalta näiden Stevensin tarkastelemien kulttien tutkiminen olisi hyödyllistä tulevalle tutkimukselle. Selitys näille eroille ja siihen, että kyseistä jumalaa ei temppelillä tunnettu, on se, että Weiming-temppeliin jänisjumala saapui juuri Yuan Mein tarinan kautta. Yuan Mein tarina löytyikin temppelin verkkosivuilta ja se mainitaan myös minulle kerrotuissa tarinoissa, jossa kerrotaan jänisjumalan tulosta temppelille. Toisin kuin temppelin pääjumala, se ei ole "peritty" keneltäkään Mestarin mestarilta, vaan hän saapui temppelille itsestään.



*Kuva 7: Keith Stevensin kuva etelätaiwanilaisesta Sanbushe-jumalasta (2002).
(katso myös liite 5)*

Mestari ja Pinghe kertoivat minulla haastatteluiden aikana tarinan, miten jänisjumala oli tullut temppelille. Tämä tapahtui pian temppelin perustamisen jälkeen. Jo silloin Mestarin oppilaissa oli HLBQTQ-ihmisiä, joten HLBQTQ-ihmisiä tuli myös jonkin verran temppelille palvomaan. Jossain vaiheessa yksi oppilaista kysyi Mestarilta jänisjumalasta, josta hän oli lukenut Yuan Mein kertomuksissa. Mestari ei ollut aikaisemmin tiennyt hänestä, mutta he kokeilivat ottaa yhteyttä häneen ja pyysivät häntä auttamaan temppelille tulleita henkilöitä ja lupauksena avusta he vanhoivat perustavansa tälle alttarin. Jänisjumala täyttikin nämä toivomukset ja voiman (靈 *ling*) todistuksen jälkeen alttari perustettiin. Mestari on myös sanonut, että hän haluaa löytää taolaisuudesta apua HLBQTQ-ihmisille, koska hänen mielestään maailmassa mikään uskonto ei tuntunut välittävän heistä ja hän halusi ikään kuin ottaa sen omaksi tehtäväkseen auttaa heitä löytämään uskonnon apu tai lohtu. Jänisjumala siis sopi myös tähän Mestarin elämäntehtävään.

6.2 Jänisjumalan uudet kasvot

Onko jänisjumala Yin-jumala?

Ei tietenkään ole. Setä nimitettiin virallisesti jumalaksi tuonpuoleisessa, joten hän ei ole tavallisten, kodittomien yin-jumalien kaltainen. Sedän vastuu on hallinnoida maallisten samaa sukupuolta olevien tunneasioita ja Yuelaon [月老] kanssa jakaa vastuu tehtävistä, häntä ei siis millään voida pitää yin-jumalana.

Weimingtang verkkosivut, UKK, 2017

Verkkokirjoittaja ei selvästi ollut huolissaan ainut henkilö, sillä asiasta on kysytty niin useasti, että se on lisätty temppelin usein kysyttyihin kysymyksiin. Verkkokirjoittaja sai myös omaan kysymykseen vastaukseksi, että jänisjumala todella on kunnollinen jumala (正神 *zhengshen*). Temppeleille tämä kunnollisuus perustuu siihen, että hän on saanut nimityksen tuonpuoleisuudessa, kuten Yuan Mein tarinassa kerrotaan. Tämä oikeus ei kenttätöittäni aikana noussut esille, ja monet hyväksyivät jänisjumalan sellaisena kuin se temppelissä heille esiteltiin (tästä lisää alla). Vastauksista kuitenkin tulee esille jänisjumalan nykypäivän tarkoitus, joka ei ole kaukana Szonyin kertomasta: samaa sukupuolten olevien ihmisten tunneasioissa auttaminen.

Szonyin ja Yuan Mein kuvaaman jänisjumalan ja temppelillä näkemäni välillä oli myös eroja. Nykyään jänisjumala tunnetaan parhaiten nimellä *daye* (大爺), setä. Tätä nimitystä käytettiin temppelillä, ja Mestari ja oppilaat ohjeistivat temppelissä vierailevia ihmisiä myös kutsumaan häntä näin, koska nimi ”jänisjumala” (兔兒神 *tu’ershen*) koettiin loukkauksiksi. Myös uhrilahjat olivat erilaisia; nykyään temppelissä ei näy siansuolia, mutta sokeria senkin edestä.^{IX} Temppeleille ohjeistetaan tuomaan uhrattavaksi makeisia, hajuveistä, leivoksia, keksejä, kosmetiikkaa, jotka voi jänisjumalan siunauksen jälkeen viedä kotiin ja käyttää ja täten saada parempaa onnea parisuhdeasioissa. Yixian kertoi myös, että kaikki kaunis kelpaa jänisjumalalle ja lahjojen tulisi olla hyvässä kunnossa.

Isoimmat erot tietenkin liittyivät siihen, miten jänisjumalaa kuvattiin temppelissä ja myös sen ulkopuolella. Erityisesti huomio kiinnittyi temppelin hyödyntämiin piirroshahmoihin, joita löytyi temppelin LINE-viestiohjelmasta, Facebook-sivuilta, Instagramista ja verkkosivuilta kuin myös erinäisistä paperisista esitteistä ja ”toivomussopimuksesta”,

^{IX} Veriuhrat eivät ole jumalille suotuisia ja monet jumalat eivät pidä lainkaan lihasta. Esimerkiksi temppelin pääjumalalla ei uhrilahjamieltyä oikein ollut, koska hänen sanottiin olevan niin kaukana ihmisten maailmasta. Lisää veriuhrista ja taolaisuuden suhtautumisesta eläinten lihaan (ks. Komjathy 2011).

joka on tämän osan alussa. Nämä mielestäni hyödyntävät paljon animaatioon ja söpöyteen pohjautuvaa hahmotyyliä, joka voidaan nähdä edistävän jumalten ”lähestyttävyyttä” (Hsiung ja Chia 2013; Porcu 2014). Tällainen söpöjen hahmojen käyttö on yleistä laajemmin ja muistakin taiwanilaisista temppeleistä on mahdollista löytää samankaltaisia kuvia ja tuotteita (söpöydestä Aasiassa ks. esim. Seta 2014).



Kuva 8: Jänisjumalan ja temppelin pääjumalan kuvat, jotka ovat odottamassa heti ovelle tullessa. Huomaa jänisjumalan pensseli, jossa HLBTQ-piireissä usein käytetyt sateenkaaren värit, muuten kyseinen motiivi oli temppelillä harvinainen.

Temppeleiden käyttämä kuvasto on olennaisia siinä mielessä, että ne antavat kasvot muuten kasvottomalle jumalalle. Tarina toki kertoo hänestä jotain, mutta kuten yllä mainitsin, on jänisjumalalle olemassa vain ”henkitaulu”, mikä ei kerro hänestä mitään henkilönä tai jumalana. Yleensä ”henkitauluja” käytetään esi-isien kunnioittamisessa (Lin 2008, 463).^x Vaikka Weiming-temppeli ei sovi täysin Linin esittämään luokitteluun, olen samaa mieltä hänen korostaessaan patsaiden keskeisyyttä luodessa suhteita jumalten ja heitä palvovien välille (ibid.). Muu kuvasto tarjoaa siis mahdollisuuden antaa kasvot jänisjumalalle, mutta myös Hsiungin ja Chian ja Porcun argumentteja mukaillen tämä tekee jumalista ja uskonnosta lähestyttävämpiä (2013; 2014). Tämä lähestyttävyys on tärkeää kahdesta syystä, kuten argumentoin alla. Ensinnäkin se korostaa jumalan ja palvojan välistä suhdetta, jota temppeli painottaa ja toiseksi se antaa mahdollisuuden temppeleille markkinoida itseään uskonnollisilla markkinoilla.

^x Lisää jumalten ikonografiasta ja sen tutkimuksen merkityksestä katso (Stevens 1997; McCreery 2010).



Kuva 9: Jānisjumalan alttari ja hänen ”henkitaulu” (牌位 paiwei). Alttarilla näkyy tyypillisiä uhrilahoja kuten makeisia ja kosmetiikkaa, jotka palvoja voivat viedä takaisin kotiinsa käytettäväksi saadakseen apua kumppanin etsinnässä. Huomaa myös erilaiset piirroshahmokuvat, mitä temppelissä on käytetty ja pinot ”kultapaperia” eli rituaalirahaa (金紙 jinzhi), johon palvojat normaalisti kirjoittavat toiveensa ja poltettuna toiveet siirtyvät jānisjumalalle tuonpuoleiseen paperin mukana.



Kuva 10: Jānisjumalan muita ilmentymiä. Tempplin lisäksi jānisjumalan pystyy löytämään kännykkäpeleistä, TV-sarjoista ja lyhytelokuvista. Oikealla oleva kuva on amerikkalaisen ohjaajan, Andrew Thomas Huangin elokuvasta, joka myös esitettiin temppelillä vuonna 2019 (lähteet: Huang 2019; Me2 Digital Entertainment 2018; Baidu 2019)

6.3 Ammattinimike: suojelusjumala

Suomalaiselle lukijalle kirjallisuudesta otetun hahmon palvominen jumalana saattaa vaikuttaa epäautenttiselta, mutta Kiinassa ja Taiwanissa on useita eri jumalia, jotka juontavat juurensa historiallismytologisista henkilöistä, joten jänisjumalan kaltaiset tapaukset eivät ole tuntemattomia. Feuchtwang vertaakin kansanuskossa olevia jumalia katolilaisen kirkon pyhimyksiin, jotka ovat saaneet jumalaisen maineen jossakin vaiheessa elämäänsä tai sen jälkeen, sillä kummituksista voi myös tulla jumalia (2001, 3; ks. myös Harrell 1974; Weller 1994). Muita mielestäni samankaltaisia hahmoja ovat esimerkiksi ovat ”apinakuningas” Sun Wukong ja Zhu Bajie, jotka ovat paremmin tunnettu heidän rooleistaan Ming-dynastian teoksesta *Matka länteen* (西遊記 *xīyóujì*) kuin myös siitä juontuneiden populaarikulttuurin ilmiöistä (Shahar 1996; Feuchtwang 2001; Brose 2018; Zhang 2019). Tästä hyväksyttävyydestä kertoi myös mielestäni ensimmäiset temppelistä kertovat uutiset, joissa temppelistä ja jänisjumalasta kerrotaan kylmän asiallisesti, eikä jänisjumalan alkuperää tunnutta kyseenalaistavan lainkaan (Yang ja Xiao 2007a; 2007b; Li 2000; vrt. englanninkieliseen Ho 2007). Andrew, joka oli ollut mestarin oppilaana parisen vuotta, kommentoi ensikäyntiään seuraavasti:

En ollut koskaan niin vakava *dayen* tarinasta, en tiedä miksi hän [on] aito jumala, öm, en koskaan eipäillyt *dayeta*. Ehkä olen vilkaissut [epäselvä] oh, täällä on tällainen jumala ja minä vain menin temppelille ja palvoin.

Tutkimusta tehdessäni minulla oli vaikeuksia löytää vertailukelpoista materiaalia, koska jänisjumala ja temppeli vaikuttivat alkuun erittäin uniikeilta. Onnekseni Benjamin Brose on tutkinut samankaltaista Zhu Bajien (豬八戒) kulttia, joka tarjoaa myös apua parisuhdeasioissa, mutta tunnetumpi hän on seksityöläisten suojelusjumalana (Brose 2018). Tämä rooli Zhu Bajielle muodostui monista lähteistä, joissa häntä kuvaillaan riettaana ja ahneena sian ja ihmisen sekoituksena (*zhu* tarkoittaa sikaa kiinaksi). Seksuaalisesti himokas karju tarjoaakin palveluksiaan naisille, jotka paljastavat itsensä jumalalle kiitoksena hänen avustaan. Nykyään tämä maallisten nautintojen arvostaminen on laajentanut Zhu Bajien avun piirin kaikkeen maalliseen (Brose 2018, 168). Zhu Bajien ja jänisjumalan välillä on paljon samaa potentiaalia, sillä kuten yllä mainitsin, jäniksiin liittyi myös vahvoja seksuaalisia assosiaatioita. Jänisjumalan voisikin helposti liittää muiden osittain eläimellisten jumalten joukkoon, koska monet niistä rikkovat normeja (Brose 2018, 171–72; Kang 2005, 113). Zhu Bajielle tämä on seksuaalisuuden vahva korostaminen ja tästä syystä Zhu Bajien nimissä on löydettävissä esimerkiksi rakkausrohtoja ja palveluita, joita Brose kutsuu ”mustaksi magiksi” (ibid., 188). Tällaisia jänisjumalalta ei ollut löydettävissä tai niitä ei ainakaan julkisesti

mainostettu, koska tällainen sotisi heidän oikeaoppisuutensa (*zheng*) korostamista vastaan (katso kuva 13).^{XI}

Paras vastapari jänisjumalalle on *Yuelao*, Kuuvanhush, tai kokonimeltään ”Vanhus Kuunalla” (月下老人 *yuexia laoren*). Kyseistä jumalaa pystyy palvomaan esimerkiksi Taipeiissa kaupunginjumalan temppelissä Datong-piirissä (Taipei Xia-Hai City God Temple ei pvm.). Molempia jumalia pidetään naimaonnen jumalina (姻緣神 *yinyuanshen*), joiden tehtävänä on järjestää tai auttaa ihmisiä heidän naimaonnensa (姻緣 *yinyuan*) kanssa niin, että he löytävät oikean kumppanin luokse (lisää luvussa 8). Tämän tehtävän yhtenäisyyden pohjalta jänisjumalaa nimitetäänkin joskus Tovereiden Yuelao eli HLBTQ-ihmisten Yuelao (同志月老 *tongzhi yuelao*) (Chen 2018). Toisaalta temppelillä myös korostettiin, että jänisjumalan ainoa tehtävä ei ollut vain parisuhteissa auttaminen vaan hänellä oli laajempi vastuu koko HLBTQ-yhteisöstä. Jänisjumalaa nimitettiin heidän suojelusjumalakseen (守護神 *shouhushen*). Tämä tehtävä ja nimitys näkyvät toivomussopimuksessa, temppelin esitteissä ja muissa materiaaleissa (ks. kuva 8 ja s. 68). Temppelillä saatavassa esitteessä kerrotaan perusasiat jänisjumalasta ja hänen palvonnastaan ja siitä, miten hän ei välitä oletko ”teräs T” (maskuliininen lesbo) tai ”ikuinen nolla” (pelkästään penetroitava homo) vaan hän pystyy löytämään kaikille sopivan kumppanin. Mikä tärkeämpää, koska hän oli omassa elämässään homo – ja vieläpä heteroihastuksen uhri (異男忘的苦主 *yi’nanwang de kuzhu*), hän myös tuntee HLBTQ-elämän ”ilot ja surut” (酸甜苦辣 *suantiankula*, kirj. ”happamuudet, makeudet, karvauudet ja tulisuudet”). Tästä syystä hän on lähempänä temppelin kävijöiden elämää ja täten pystyy auttamaan heitä monessa muussa asiassa kuin pelkästään rakkauselämän ongelmassa.

Tätä lähestyttävyyttä ja samaistuttavuutta onkin hyvä tarkastella myös teoreettisesti. Kuten luvun alussa keskustelin, on jumalan yleensä aseteltuna taivaallisen byrokratian malliin, mutta tämä ei jänisjumalan kohdalla tullut esille johtuen jänisjumalan epäselvästä asemasta taolaisessa kosmologiassa. Byrokraattisen mallin sijaan jänisjumalan kohdalla korostettiin hänen lähestyttävyyttään ja läheisyyttään ihmisten asioihin. Tilanne onkin lähempänä Robert Hymesin ”henkilökohtaista mallia”, jossa korostetaan yksilön ja jänisjumalan välillisiä suhteita (1996). Tämä henkilökohtaisuus näkyi myös ihmisten kuvauksissa heidän suhteestaan *dayehen* ja kuinka se koettiin erilaiseksi muihin temppeleihin ja

^{XI} Tässä kohtaa olisi syytä pohtia laajemmin näitä seksuaalisuuteen suhtautumisen eroista, mutta en voi työn rajallisuuden vuoksi sitä tehdä. Oma intuitioni tässä kohtaan on, että koska seksuaalisuus yleensäkin on tabu ja homoseksuaalisuus vielä enemmän, niin yhden normin rikkomisen ns. riittää. Ja kuten luvussa 4.2. käsittelin, temppeli haluaa leimata itsensä vahvasti ”oikeaoppisena” ja hyväksyttävänä, joten liiallinen seksuaalisuuden korostaminen aiheuttaisi ongelmia.

jumaliin verrattuna. Dorothy, ketä lainasin myös tämän luvun alussa, kuvaili itseään ei kovinkaan uskonnolliseksi ja sanoi, ettei tuntenut niin syvää yhteyttä temppeleissä käymiseen kuin muut taiwanilaiset. Toisaalta hän kuitenkin kommentoi, miten erilaista jänisjumalalle rukoukset oli ja kuinka henkilökohtaisemmalta se tuntui:

En tunne sen olevan kahdenkeskistä, se tuntuu enemmän kuin olisin raportoimassa pomolleni. Hei, hei pomo, täällä ollaan (.) öm, minulla olisi muutamia kysymyksiä, joiden kanssa voisit auttaa. En tiedä, milloinka ehdit palata asiaan (nauraa) mutta, tässä ne on blaa blaa, tässä on toivomukseni. Mutta jänisjumalan temppelissä, mielestäni, ehkä se johtuu siitä, että se on pienempi, mutta tunnen olevani lähempänä ja se on hyvin tarkkaa. Koska se on homojumala, sinusta tuntuu, että oo, puhun jollekin kautta jollekulle, joka todella ymmärtää, mikä ongelmani on, minun ei tarvitse vihjailla mitään vaan voin kertoa (matkii itkuista ääntä) erosin yhdestä työstä ja olen surullinen, en tiedä mitä tehdä, mutta kiitos että kuuntelit

Jänisjumala ei ole ainoastaan lähellä ihmisten maailmaa, kuten esimerkiksi maanjumala, mutta hän on myös lähellä ihmisten elämiä, koska hän pysyy samaistumaan palvojiinsa ja päinvastoin. Jänisjumala ei ollut kaukainen pomo, jonka avun pyytäminen olisi ollut vaivalloista vaan temppelissä ohjeistettiin lähestymään häntä kuin muitakin ihmisiä.

Samalla tavoin jänisjumala koettiin läheisemmäksi kuin Yuelao, koska palvoja ja jumala jakoivat seksuaalisuuteen liittyvien ongelmien kokemukset. Miluo, kaksikymppinen taiteilija, joka kuitenkin taloudellisen tilanteen vuoksi työskenteli yksistä Taiwanin monista lähikauppaketjuista, sanoi: ”Jos menen palvomaan Yuelaota, omasta mielestäni, ehkä en tiedä, miten minun pitäisi sanoa. Yuelao, voiko hän lopulta auttaa minua, jos palvon häntä, miten syvästi hän voi auttaa minua, joten en ole mennyt sinne, keskityin vain Weiming-temppeliin.” Toisaalta, kuten Jacqueline huomautti haastattelun aikana, jotkut hänen tutuistaan ovat käyneet molemmissa temppeleissä ja kokeneet saaneensa apua niin Yuelalta kuin jänisjumalaltakin, joten ne eivät ole toisensa poissulkevia vaihtoehtoja.

Tietenkin jänisjumala on tavattavissa tai kohdattavissa ainoastaan temppelillä hänen alttarinsa edessä. Jänisjumala on lähestyttävä vain hänen aineellisissa ilmentymissään, oli kyseessä sitten henkitaulu tai toivomussopimus. Mielestäni Bialeckin virtuaalisuuden käsite on tässäkin kohtaa varteenotettava näkökulma. Voimme ymmärtää kaikki nämä nykypäivän sekä historian jänisjumalan ilmentymät yksittäisinä todentumina jänisjumalan virtuaalisuudesta (2012). Mitä tällä tarkoitan, on, että jänisjumalaa voidaan, analyttisesti, tarkastella virtuaalisena objektina, jonka tarkastelussa on pohdittava ja lähdettävä vastauksista ongelmiin. Tarkastelu on aloitettava niistä materiaalisista ja tunteellisista (engl. *affective*) ilmentymistä, joiden avulla voimme hahmottaa jänisjumalan taustalla olevaa virtuaalisuutta (Bialecki 2012, 312). Kuitenkin ongelmaksi nousee se, että jänisjumala ei ole ilmiö,

kuten Bialeckin tarkastelema kristinusko. Koska jänisjumalan kohdalla korostetaan läheisyyttä ja hänet hahmotetaan henkilönä, toimijana, joka pystyy saamaan aikaan asioita, ei virtuaalisuus mielestäni ole riittävä näkökulma.

Onneksi David Palmer, Martin Tse, ja Chip Colwell ovat tarkistelleet Hongkongissa Guanyin (觀音)-bodhisattvan patsaita ja pohtineet, miten tätä jumalatarta voidaan ymmärtää niiden moninaisten patsaiden, joita löytyy ympäri kaupunkia ja erityisesti Wah Fun puistosta, kautta (2019). Wah Fun puisto on siitä erikoinen, että se toimii eräänlaisena hautausmaana uskonnollisille patsaille. Uskonnolliset patsaat, sillä kuten he ja Lin artikkelissa argumentoivat, ovat eräällä tavalla elossa, koska niille annetaan elinvoimaa uskonnollisessa pyhittämisseremoniossa (開光 *kaiguang*, kirj. valon avaaminen) (2019; 2008). Artikkelissaan Palmer ja kumppanit argumentoivat, että Guanyinin patsaat voidaan ymmärtää dividuoivina esineinä (engl. *dividuating objects*), jotka mahdollistavat yksilön ja jumalan eriytymisen omiksi ”jakaantumikseen” (engl. *dividual*) seuraten Strathernin henkilökategorian näkemyksistä (2019; 1988). He näkevät, että tässä keskinäisessä jakaantumisprosessissa:

[...] ihmiset ja jumalat, esimerkiksi, jumalat ottavat itseensä [engl. *absorb*] toiveet, ongelmat, lahjat ja uhrilahjat palvojalta, joka vuorostaan ottaa vastaan jumalalliset suojelukset ja siunaukset ja numeeniset piirteet [...] tekojen ja kokemusten sarja on uniikki palvojalle, mutta sitä medioivat aineellisen muodon rajoitukset. Paikka ja patsaiden lähestymiseen liittyvät rituaalimääräykset taivuttavat palvojan elämää jakaantumisprosessissa (McDaniel 2011, 250) lainattu (2019, 206)

Lopputuloksena Guanyin-patsaat tai jänisjumala-henkitaulu voidaan teoretisoida siis puoli-henkilöinä (engl. *demi-persons*), joilla, kuten muillakin taideteoksilla, on oma toimijuutensa tai kyky saada aikaan asioita, joten ne eivät ole pelkästään esineitä, mutteivat myöskään täysinäisiä subjekteja kuten ihmiset ovat (Palmer, Tse, ja Colwell 2019, 907; Gell 1998, 36). Kuten McDaniels kirjoittaa palvojan ja jumalan välillä on suhde, jossa jumala ottaa osia palvojasta ja antaa vastoin palvojalle jotain jotakin vastaan. Jänisjumalan tapauksessa hän ottaa vastaan ihmisten parisuhdehuolet ja uhrilahjat ja antaa takaisin apua näissä asioissa. Tämä näkemys on mielestäni hyödyllinen pohdittaessa jänisjumalan toimintaa nykypäivänä. Teoriat näkevät jänisjumalan toimijana, persoonana, jonka kanssa ihmiset voivat vuorovaikuttaa toisiinsa, tai kuten Palmer, Tse ja Colwell sanoisivat ”sisä-vaikuttaa” (engl. *intra-action*), mikä sitoo heidät yhtenäiseen erottautumisen prosessiin elämässä (2019, 906; käsitteestä ks. Barad 2007). Tämä on temppelin kävijälle keskinäinen tavoite, mutta näiden ymmärtämiseksi on paneuduttava temppelin ja temppelissä kävijöiden yhteistyöhön, jossa tämä rukousten ja siunausten vaihto tapahtuu.



7 Markkinat ja välittäjät

On fahuin viimeinen päivä. Katson eteisen ovesta, kun vierailevat papit suorittavat rituaaleja väliaikaiselle alttarille, joka on kyhätty kapeaan käytävän väliin. Ilma on sakeana suitsukkeen savusta - "Oloni on kuin savupalvilla", muistelen kirjoittaneeni johonkin muistiinpanoista. Olen lepäämässä ja jutustelemassa Pinghen kanssa, joka miehitti suurimman osan päivästä tapahtuman ilmoittautumispöytää ja opasti paikalle tulleita palvojia siitä, mitä oli tapahtumassa. Jalkojani pakotti edellisen rukouskierroksen jäljiltä. Jalkani puutuivat melkein aina rukoilun aikana, onneksi rituaalin aikana tehtävät polvistumiset ja kumarrukset näyttivät olevan myös ongelma paikallisille ja vieressäni ollut nainen näytti nousevan yhtä vaivalloisesti kuin minäkin n. 40 minuutin rukoilun jälkeen. Otan kuvan näyttävistä kirjailtuihin kaapuihin pukeutuneista miehistä, jotka ovat tulleet paikalle fahuita varten. Mestari ja Yixian kertoivat minulle, että tämä oli tyypillistä, koska he eivät osanneet kaikkia toimituksia. Vieraileva ryhmä hoiti myös musiikin, mitä en ollut temppelillä nähnyt ennen tätä tapahtumaa.

Myöhemmin illalla Pinghe keksii meille tekemistä ja lopulta menemme kerrostalon parkkipaikalle, jossa sijaitsee suuri uuni ja poltamme vierailijoiden tarjoamia kultapapereita ja fahui-rekisteröintilomakkeita. Tällä tavoin raha ja toivomukset siirtyvät jumalille. Karhea, keltainen paperi raapii sormiani koittaessani matkia muiden paperin taittelutekniikkaa. Tuli hohkaa uunista ja lieskat leimahtelevat ulos ja korkealle ilmaan ihmisten heitellessä vuorotellen paperinippuja sisään. Kuumuus hehkuu kasvoillemme ja jokainen kiiruhtaa kauemmas laskemaan uutta nipullista paperia heitettyään edelliset paperit sisään. Pinghe kertoo minulle, miten harvinaista paperinpolttaminen nykyään on: kaupungit ovat pyrkineet rajoittamaan sitä ilmansaasteongelmien vuoksi ja miten hekin joutuvat lähettämään osan papereista poltettaviksi muualle.

9. joulukuuta 2018, Taipei

Kuten tämän osan alussa mainitsin erilaiset esineet ja aineet kiinnittivät useasti huomioni kentällä. Edellisessä luvussa pyrin hyödyntämään jänisjumalasta olevaa materiaalia tarkastellessa hänen personaalisuuttaan ja miten siitä pyritään tehdä lähestyttävämpi. Tämä luku keskittyy siihen taikavoimaan, jota jänisjumalalla sanotaan olevan ja jolla hän auttaa ihmisiä. Aluksi palaan taas tarkastelemaan hieman Weiming-temppelin historiaa ja vuosittu-hannen vaihdetta, sillä vuoden 1987 jälkeistä aikaa Taiwanissa on kuvattu uskontobuumiksi.

Tämän pohjalta tutkijat ovat tarkastelleet Taiwanin uskonnollista kenttää enemmän markkinoiden ja kilpailun pohjalta (Lu, Johnson, ja Stark 2008; laajemmin Stark ja Finke 2000, 197–282). Tätä markkina- tai talouspainotteista näkemystä on myös ehdotettu selittämään, miten taikavoima tuotetaan kuluttamalla (Chen 2008). Kuitenkin näen Chenin ehdottaman teorian olevan liian sosiologinen ja ettei se ota tarpeeksi huomioon ihmisten henkilökohtaisia suhteita jumalan kanssa. Sen takia pyrin laajentamaan Chenin teoriaa hieman enemmän henkilökohtaisen lähestymistavan pohjalta, johon edellisessä luvussa mainitseni dividuaalin käsite myös liittyy. Lopuksi tarkastelen monelle temppelijoille tärkeää esinettä talismaania (符 *fu*), jonka argumentoin muodostavan siteen kävijöiden, temppelin ja jänisjumalan välille. Kiinnostus näitä talismaaneja kohtaan heräsi jo varhaisessa vaiheessa tutkimusta, koska ne vaikuttivat olevan keskeinen syy, jonka takia ihmiset kävivät temppelillä jopa useamman kerran.

7.1 Uskonnollinen kilpailu

Äkkiseltään voitaisiin ajatella, että kansanusko olisi katoamassa nykypäivän Taiwanissa 2000-luvulle tultaessa. Tällainen kuva ei ole tullut toteen, vaikka niin taiwanilaiset ja tutkijat ovat sitä povanneet. Valtiollisesta säätelystä vapautuminen vuonna 1987 sotatilalain päättyessä toi mukanaan Taiwaniin suuria muutoksia esimerkiksi uskonnonvapauden ja toiminnan kannalta (ks. Kuo 2013). Weiming-temppeli perustettiin tuon ajan jälkeisen uskonnollisen kentän keskelle vuonna 2006.

Kentällä tarkoitan tässä Bourdieulaista kenttää. Kenttää (ransk. *champ*) on kuvattu niin konfliktin, kilpailun ja taistelukentänkin termein (Bourdieu ja Wacquant 1992, 95). Se voidaan myös käsittää eräänlaisena voimakenttänä (esim. McKinnon, Trzebiatowska, ja Brittain 2011). Kentät, kuten uskonnollinen, tieteellinen, taiteellinen jne. muodostavat omat alueensa, joissa pätevät omat sääntönsä ja niiden sisällä on omat pääomansa, joilla toimijat vaikuttavat kentän muihin tekijöihin (Bourdieu ja Wacquant 1992, lyhyemmin ks. McKinnon, Trzebiatowska, ja Brittain 2011). Tutkijoille ei ole kuitenkaan ollut selvää, miten nämä kentät limittyvät tai erottuvat. Mielestäni uskonnon historiassa Taiwanissa on selvää, että tämä rajojen veto on ensisijaisen tärkeää, kuten McKinnon, Trzebiatowska ja Brittain sanovat: " [...] kenttien rajat ovat *aina* osa myös itse kentän kilpailua." (2011, 539). Kuten luvussa 4.2 argumentoin, valtio pyrki säännöstelemään uskonnollista toimintaa ja erottamaan hyväksytyn uskonnon ei-hyväksytystä taikauskosta. Yhdistelemällä Tweedin virtausmetaforaa ja voimakentän ajatusta yksittäiset kentät voidaan ymmärtää vähemmän tai enemmän vakaampina virtauksina. Ja jos halutaan hyödyntää veden ominaisuuksia enemmän, jotkut kentät ovat hyvin vahvasti jähmettyneet tai jähmetetty, kun taas toiset häviävät sumun lailla ilmaan elämän muutosten myllerryksessä.

Voimalla, vallalla on mahdollista vaikuttaa virtaukseen, sen muotoon ja suuntaan. Valtiolinen valta voidaan nähdä tiukkana säännöstelynä ja kanavoinitina (Tweed 2011, 26).

Säätely näkyy selvästi tilastoissa uskonnollisten järjestöjen ja temppelien rekisteröintien määrässä. Kuten alla olevista kuvaajista näkyy, vuosien 1987 ja 2006 välillä temppelien ja uskonnollisten järjestöjen määrä nousi Taiwanissa huomattavasti: rekisteröityjen temppelien määrä melkein tuplaantui vuosien 1990 ja 2006 välillä ja järjestöjen määrä 37-kertaistui (17 → 663). Temppelien määrän tilastoinneissa on ongelmana pienten pyhättöjen, maanjumalien temppelien tai poikkeavissa paikoissa olevien temppelien laskenta. Julian Pas viittaa Lin Hengdaon kokoamiin tutkimuksiin, joissa mukaan oli otettu pienemmät maanjumalan temppelien pyhätöt ja yhteismääräksi saatu 9000 temppeliä 60-luvulla (2003, 37; 1974; 1979). Tutkimuksissa oli myös ehdotettu, että jo pelkästään "pieniä taolaisia temppeleitä" oli yli 20 000 ennen 90-lukua (ibid).^{xii} Temppelien määrä on kuitenkin vain osviittaa antava, sillä temppelien rekisteröinti oli pitkään tiukasti säädelty ja esimerkiksi 90-luvun valtava kasvu voi olla selitettävissä rekisteröinnin helpottumisella, kuten 2000-luvun alun hyppäyskin (Lu, Johnson, ja Stark 2008).^{xiii}

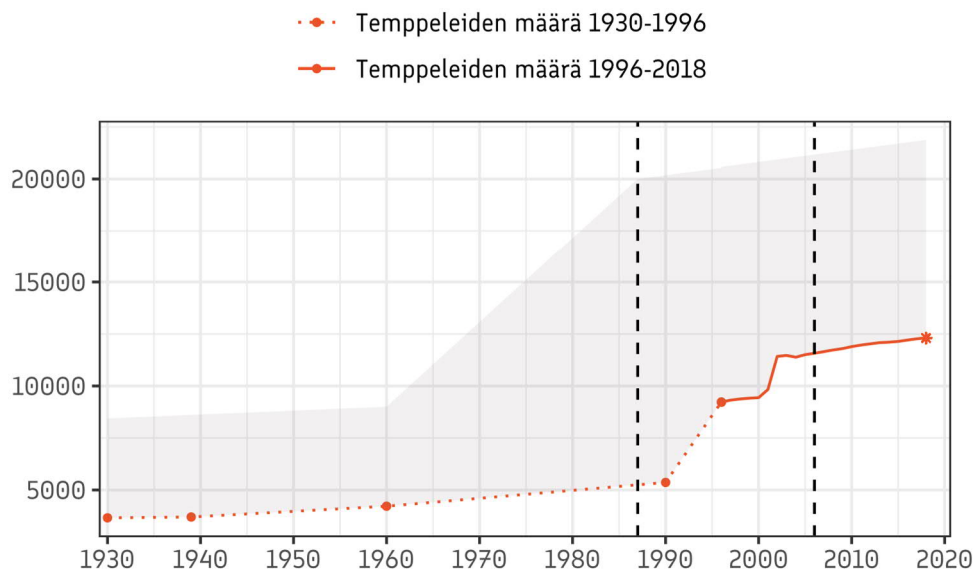
Uskonnon vapautuessa Taiwanissa onkin puhuttu "uskontomaniasta", mikä on ymmärrettävää yllä mainittujen tilastojen perusteella (Lu, Johnson, ja Stark 2008, 144). Tutkimukseni kannalta tässä tilanteessa on kiinnostavaa se, miten tämä uusi tilanne vaikutti uskonnollisiin toimijoihin. Jotkut tutkijat ovat esittäneet teorioita, joissa ehdotetaan uskonnollisten toimijoiden – temppelien, järjestöjen, kirkkojen ja rituaalispecialistien – operoivan samalla tavalla kuin yritykset toimivat kilpaillessaan asiakkaista (Lu, Johnson, ja Stark 2008, Stark ja Finke 2000, 197–282; vrt. McKinnon, Trzebiatowska, ja Brittain 2011; Palmer 2011; Clart 2013).

Taiwanin kohdalla heidän teesinsä on, että uskonnollisuus järjestyi heidän mukaansa enemmän säännöstelyn **päätyttyä**. Tämä johtui siitä, että kansanusko ei ole niin kilpailukykyinen järjestyneiden uskontojen kanssa (Lu 2005; Lu, Johnson ja Stark 2008).

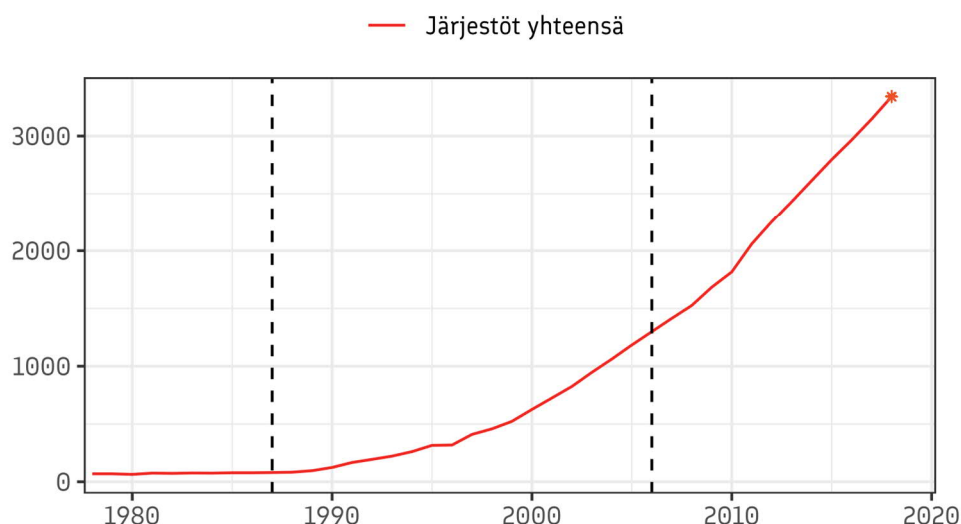
^{xii} Tästä kasvusta on myös hyvä muistaa, että 1950-luvulle tultaessa maahan oli saapunut yli miljoona ihmistä Mannerkiinasta kansallismielisten mukana (Jiang, Mi, ja Zhang 1996; MOFA 2018).

^{xiii} 2000-luvun alussa mahdollistettiin ennen vuotta 2001 rakennettujen temppelien rekisteröityminen lisärekisteröitymisen muodossa (temppelien ja uskontojen lainsäädännöstä Taiwanissa ks. Lin 2011). Temppelien rekisteröiminen ei ole mahdollista kaikille temppelleille, mikä näkyy Weiming-temppelin tilanteessa. Aikaisemmin he olivat rekisteröityneet, mutta nyt heidän ollessa kerrostalossa, he eivät voi enää rekisteröityä, koska käsitykseni mukaan koko rakennuksen tulisi olla uskonnollisessa käytössä.

A



B



Kuva 11: Temppeleiden ja uskonnollisten järjestöjen määrä Taiwanissa. Temppeleiden määrä Taiwanissa vuosien 1930-2018 välillä. Harmaa alue edustaa mahdollisia määriä perustuen arvioihin temppeleiden määrästä 1960 ja 1987 (Lähteet: (Lin 1974, 1979 viitattu (Pas 2003, 37). (Katz 2003, 396; Y. Lu, Johnson, ja Stark 2008, 147), ja (MOI 2020; 2019).) B) Uskonnollisten järjestöjen määrä 1978-2018. Molemmissa kuvaajissa vuodet 1987 ja 2006 ovat merkitty.

Tästä syystä kansanuskoiset uskonnolliset toimijat alkaisivat toimimaan enemmän järjestäytyneiden uskontojen kaltaisesti kilpailun aiheuttaman paineen vuoksi, mikä johtaisi siirtymisistä "shamaaneista kirkkoihin" ja rituaaliasiantuntijoista papeiksi (Lu, Johnson, ja Stark 2008, 147–48). Omasta mielestäni historiallisesta näkökulmasta on selvää, että hallinnon säätely on johtanut tilanteeseen, jossa on korostettu järjestyneitä uskontoja. Kuten luvussa 2.2. keskustelin, tällaista muutosta myös ajettiin hallinnon uskontodiskursseissa (Nedostup 2013, 161), joten pelkkä kilpailu ei riitä selittämään uskonnollisen kentän muutoksia.

Toiset tutkijat ovatkin haastaneet Lun, Johnsonin ja Starkin näkemyksen ja muita tilastoja tarkasteltaessa on selvää, että kansanusko ei ole katoamassa järjestyneiden uskontojen tieltä vaan pikemminkin päinvastoin: kansanusko on kasvamassa (katso kuva 4 s.48). Esimerkiksi tilastotutkimusten pohjalta on ehdotettu, että 2000-luvulla tunnustautuminen kansanuskoiseksi tai siihen luokittelu on kasvanut ja esimerkiksi KMT:n kieltämät uskonnolliset toiminnot, kuten talismaanit, fengshui ja ennustaminen, ovat pysyneet suosittuina (Hu ja Leamaster 2013; Hu ja Yang 2014). Myös Lun, Johnsonin ja Starkin ajatusten taustalla oleva käsitys kilpailusta on ongelmallinen, kuten Hu ja Leamaster arvioivat:

[...] Hyvin järjestäytynyt uskonto ei voi ottaa vähänjärjestyneiden uskontojen markkinaosuutta kilpailulla. Saattaakin olla, että kilpailu hyvinjärjestyneiden uskontojen (kristinuskon) ja vähänjärjestyneiden uskontojen välillä on vähäpätöistä. (2013, 271)

Kilpailun ajatuksessa on kuitenkin se hyvä huomio, että se korostaa ihmisten mahdollisuutta valita, mistä temppelistä he apua hakevat. Tämä tuli jo ilmi luvussa 4.1. kun keskustelin kansanuskosta ja synkretismistä, ja miten Jacqueline oli hakenut apua muista tempeleistä ennen temppelille tulemista. Tästä syystä olisikin hyvä puhua kansanuskon eklektisyydestä eikä synkreettisyydestä ("samanaikaisesta uskomisesta"), koska ihmisillä on mahdollista **valikoida**, mihin uskonnollisen toimintaan he osallistuvat (Fan ja Whitehead 2011; Chau 2012; 2011b; 2013). Chau ehdottaakin, että kilpailu tapahtuu hänen teoriansa korostamasta näkökulmasta eri modaliteettien sisällä ja erityisesti modaliteettien välillä (2013, 151). Hän kuvaileekin tilannetta rituaalisena monisuuntautuneisuutena (engl. *ritual polytropy*) mukaillen Michael Carrithersin kuvausta eteläaasialaisesta uskonnon monimuotoisuudesta (ibid.; Carrithers 2000). Tällä hän yrittää kuvata sitä uskonnon harjoittamista, jossa ihmiset suuntaavat oman uskonnollisuutensa johonkin tiettyyn uskonnon harjoittamisen tapaan hetkittäin, ympäristötekijöiden ja henkilökohtaisten syiden vuoksi. Onkin nähtävissä, että Taiwanissa ja kiinalaisessa kansanuskossa on näkyvissä yleinen "notkeus" ja "valikoivuus", mikä ei ole modernisaation tuoma muutos vaan osa uskonnollista toimintaa, jolla on pitkä historiansa (notkeudesta ks. Taira 2006; Chau 2012, 91; Palmer 2011, 589).

Lisäksi tämän kilpailun näkökulma tuo uuden ulottuvuuden jänisjumalaan ja Weiming-temppeliin. Suurin syy tulla temppeliin on parisuhdeasioiden ongelmat, mutta Taipeiissa on myös muitakin temppeleitä, jotka tarjoavat tähän apua, kuten yllä mainittu Yue-lao. Markkinoimalla itseään juuri HLBTQ-yhteisölle jänisjumalan avulla temppeli saa itselleen oman kohdeyleisön, josta sen ei tarvitse kilpailla muiden kanssa.

Edellisessä luvussa esille nostamani piirroshahmot toimivat myös markkinointikeinona, joka auttaa temppeliä houkuttamaan ihmisiä temppelille – ne ovat keinoja rakentaa omaa tuotemerkkiään kilpailullisella kentällä (uskunnoista ja brändäyksestä ks. Porcu 2014; Einstein 2007). Tietenkään tällaista näkökulmaa ei missään vaiheessa kentällä ilmaistu paitsi kuin puhuttaessa ihmisten houkuttelusta taolaisuuden tielle hyödyntämällä heidän maallisia halujaan (luku 5.1). Kohdeyleisön huomion, ajan ja varsinkin rahan saaminen on tärkeää, sillä temppeleiden toiminta riippuu näistä. Tämä onkin uskonnollisiin virtauksiin vaikuttava toinen voima: uskonnollisuuden virta menee siihen suuntaan, minne ihmiset pyrkivät tai minkä he näkevät haluttavana. Tämän ymmärtämiseen tarvitsee tarkastella olennaista uskonnon osaa nimeltä *ling* tai *lingyan* (靈/靈驗). *Ling* käännetään usein taika-/numeenisena voimana (engl. *magical / numinous power*) tai tehokkuutena tai aikaansaavuutena (engl. *efficacy*) (Lin 2015; Sangren 1987a; Chau 2012).^{xiv} Uskonnolliset toimijat kilpailevat ihmisistä, sillä *ling* voidaan nähdä ihmisten tuottamana ja kuluttamana voimana.

7.2 Taikavoiman talous

Talouden kieli ilmenee myös uskontoteorioissa, joissa tarkastellaan, miten uskonnollisia kokemuksia tuotetaan Taiwanissa. Uusimmat kirjoitukset aiheesta ovat Chen Weihuan artikkeli taikavoiman taloudesta (靈力經濟 *lingli jingji*) (2008) ja Lin Wei-Pingin teos *Materializing Magical Power* (2015). Molemmissa teksteissä korostetaan uskonnon materiaalisia puolia, mistä on tullut varsin kuuma aihe yleisesti uskontoantropologiassa ja varsinkin kristinuskon tutkimuksessa. Jotkut tutkijat näkevät uskonnon välittämisen (engl. *mediation*) olevan uskonnon ytimessä, jopa kristinuskossa, joka korostaa puhdasta, henkistä uskoa suoraan Jumalaan (tiivistettynä ks. Meyer 2020; Hirschkind 2011; vrt. Hovland 2018). Tämä mediaation käsite on olennainen taiwanilaisen kansanuskon kohdalla, sillä uskonnossa korostetaan monia erilaisia uskonnollisia rituaaleja ja välineitä, joilla tuonpuoleiseen ja tähän maailmaan koitetaan vaikuttaa. Näiden välineiden avulla ihmiset ja uskonnolliset toimijat saatetaan yhteen, mikä tuottaa uskonnollisia jänisjumalan taikavoimia ilmentäviä uskonnollisia kokemuksia.

^{xiv} Jos halutaan jatkaa suomen kansanuskon terminologisten yhtymäkohtien löytämistä, niin *väki* tai *väkevyys* olisivat mielestäni sopivia termejä (Pulkkinen 2018, 274).

Ling voidaan määritellä yksinkertaisesti taikavoimana (määritelmistä ks. esim. (Feuchtwang 2001, 84). Se ei kuitenkaan ole tyypillisesti elävän yksilön voimakkuuteen liittyvää vaan yleisemmin se liittyy jumalten kykyyn auttaa ihmisiä: jumalat, jotka ovat **kyvykkäitä** ja saavat aikaan paljon apua ihmisille, ovat *ling*. Antropologit ja uskonnotutkijat eivät ole tyypillisesti hyväksyneet tuonpuoleisten olioiden ja voimien olemassaoloa, joten monet teoreetikot ovat tarkastelleet tuota kyvykkyyttä sosiaalisten voimien ulkoistamisena. Tämä lähestymistapa juontuu pitkälti Durkheimin käsityksistä uskonnosta (esim. Sangren 1987a). Lin Wei-Ping on kuitenkin huomauttanut, että esimerkiksi Sangrenin tutkimus ei ota tarpeeksi huomioon sitä, miten ihmiset uudelleensisäistävät tuon ulkoisen vaikutusvoiman ja miten henkilökohtaiset suhteet ovat tulleet entistä tärkeämmiksi kiinalaisessa kansanuskossa (2015). Hän korostaakin, seuraten Daniel Milleriä, kuinka juuri uskonnon materiaalisuus tuo esille, miten ihmiset ja esineet muodostavat toisensa tuotannon, vaihdon, ja kulutukset aikana (ibid.; ks. myös Miller 2008).

Kulutus on keskeinen myös Chenin teorialle, koska hän selittää *lingin* muodostumisen kuluttamisella: "taikavoiman kuluttaminen on samaan aikaan yhdenlainen taikavoiman tuottamisen toiminto. Jumalten voima syntyy, kun ihmiset kuluttavat sitä, mikä muistuttaa sanontaa "jumalat syntyvät ihmisten palveluksesta." (2008, 87) Artikkelin pääargumenttina onkin "kuluttaminen on tuottamista" (消費就是生產 *xiaofei jiushi shengchang*) (2008, 98). Vaikkakin Chen korostaa uskonnon inhimillisiä puolia ei tätä pidä nähdä uskonnon selittämisenä pelkkänä inhimillisenä toimintona, kuten aikaisemmissa teorioissa. Jotkut tutkijat ovat huomauttaneetkin, että ihmiset, joiden kanssa he ovat tehneet tutkimusta ovat olleet hyvinkin tietoisia siitä, miten tämä taikavoima on ihmisten tuottamaa (esim. (Jordan ja Overmyer 1986, 11; Jordan 1982). Chen tarkastelee taikavoimaa teoreettisessa mallissaan, miten erinäisten toimintojen kulutus tuottaa jatkuvasti vastineena jotakin ihmisille (kuva 12 alla). Tämä kulutus voidaan liittää edellisessä luvussa mainittuun jakaantumisen prosessiin, jossa osapuolet ottavat ja saavat vastaan toisiltaan jatkuvasti osia toisistaan. Olennaisimpana kuluttamisen muotona on intentionaalisuus eli aikomuksenmukaisuus. Tällöin ihminen hakee tietoisesti jumalallista apua, ja juuri tuo intentionaalisuus voi lopulta johtaa jumalan avun tuottamiseen. Temppeleillä käyminen, jumalien avun pyytäminen kuin myös uhrilahjat ovat kaikki tämän intentionaalisuuden ilmenemismuotoja (Chen 2008, 72-73). Ne annetaan aina jostakin syystä, ennakkomaksuna, vastalahjan odotuksena tai takaisinmaksuna (ibid.).



Kuva 12: Chen Weihuan "taikavoiman talouden" mallin kuvaaja (2008, 97). Uskovaisten ja uskonnollisten toimijoiden kohtaamispaikkana ovat temppelit tai muut uskonnolliset rakennukset, joissa kuluttaminen ja tuottaminen useimmiten tapahtuvat.

Temppelin näkökulmasta erityisesti temppelissä käyvien ihmisten raha on olennaista, sillä se rahoittaa uskonnollisen toiminnan. Tarjoamalla mahdollisimman monia erinäisiä palveluita, uskonnolliset toimijat mahdollistavat samalla myös moninaisia rahanlähteitä, kuten Michael Saso huomauttaa (1974, 326–27). Rahaa tarvitaan temppelin pyörittämiseen: vuokraan, uhrilahjakukkiin, oppilaiden ruokiin jne. Rahansaamisen takaamiseksi temppelien on myös saatava aikaan uskonnollisia kokemuksia esimerkiksi uskonnollisten tapahtumien ja yksittäisten ihmisten auttamisen kautta. Tapahtumien ja uskonnollisten rituaalien tärkeys tuottamassa "vilinää ja melskettä" (*renao*), joka nähdään myös jumalten voimakkuuden merkinä, onkin dokumentoitu hyvin aikaisemmissa etnografioissa (varsinkin Chau 2006). Esimerkiksi Weiming-temppelin tarjoamista palveluista (katso kuva 13) suurin osa on maksullisia. Periaatteessa jo pelkästään temppelissä käyminen on maksullista, sillä suitsukkeesta ja jumalille tarjottavista rituaalirahoista on tarkoitus lahjoittaa temppelille suitsukeraha (香油錢 *xiangyouqian*). Sopivan määrän päättäminen oli useimmille kävijöille pohdinnanalainen, mutta lahjoituslaatikossa näkyvien rahojen perusteella yleisin summa oli sata Taiwanin dollaria (noin kolme euroa) kätevässä setelin muodossa. Ansaitsemalla paljon rahaa ja houkuttelemalla paljon ihmisiä temppelin on mahdollista sanoa heidän jumaliensa olevan vahvoja ja kyvykkäitä auttamaan – kuten Chen sanoo: raha ja ihmiset ovat taikavoiman indeksejä (2008, 76). Tästä syystä juuri tämän osan alussa oppimissopimuksessa korostetaan, kuinka vastapalveluksena jänisjumalan avusta ihmisten tulisi ensinnäkin kertoa hänestä verkosta (oikeanpuoleisin teksti), mutta myös tuoda ihmisiä temppeliin tutustumaan häneen (vasemmanpuoleisin teksti).



Kuva 13: Temppelin tarjoamat palvelut (taustalla julisteessa). Tiskiltä saataviin palveluihin kuuluu: Parisuhdeonnan paikkaaminen, kirj. persikankukkaonnan paikkaaminen, karmisen parisuhteen lamppujen sytyttäminen, ennustusten kysely, onnen ohjaaminen andou-riisimitoilla, fahui-rekisteröityminen, rahaonnan täydentäminen, siunauslamput, karmisen parisuhteen talismaanit, suitsukkeen tarjoaminen, keskustelu. Lahjoituslaatikko ja suitsukkeet. Vasemmalla vitriinissä esillä ostettavia tuotteita, kuten saippuaa ja hedelmähilloja ja oikealla mainos tilattavissa olevasta jänisjumalan medaljongista ja sen takana talismaanien kirjoitusvälineet. Laatikon teksti: ”seuraten kohtaloa/ kohtalon mukaan mennen lahjoita; (niin) hyve on rajatonta”.

Yksilöiden näkökulmasta tärkeintä on heidän osoittamansa intentionaalisuus, ja miten se tuottaa uskonnollisia kokemuksia. Tämä ilmenee siinä, miten jumalten kanssa kommunikoidaan. Taiwanissa on edelleen monia henkimeedioita, jotka sanovat ottavansa yhteyttä jumaliin ja näiden merkityksiä esimerkiksi kyläyhteisölle on tutkittu paljon (Jordan 1972). Lin Wei-Ping argumentoi meedioiden toiminnan vaikeutuneen kaupungistumisen myötä, koska he eivät enää tunne asiakkaitaan samalla tavalla kuin kyläyhteisöissä, joten riski virheellisistä neuvoista – ja toistuvien asiakkaiden menettämisestä – kasvaa (2015, 148).^{xv} Onneksi jumalten kanssa pystyy kommunikoimaan käyttämällä ”ennustuskapuloita”, jotka mahdollistavat jumalallisen tiedon suoran ilmenemisen, mikä vähentää vastuuta (ibid.).

Ennustuskapulat (筊杯 *jiaobei*, hokkien 梘 *pue*) ovat kaksi puolikuun muotoista, usein puusta tai bambusta tehtyä, palaa, joita käytetään kommunikoidessa esi-isien, jumalien tai muiden henkien kanssa. Meedioihin verrattuna palvoilla on ”suorempi” yhteys, sillä hänen ei tarvitse kertoa kysymäänsä tai ajatuksiaan kenellekään, mutta tietenkin ongelmatilanteissa on mahdollista hakea apua henkilöltä, joka tietää asioista enemmän.

^{xv} Kaupungistuminen ja uskonnollisen kentän kilpailu ja monimuotoisuus mahdollistavat erinäisten huijareiden (神棍 *shengun*) toiminnan, miksi leimautuminen on riski myös uskonnollisille toimijoille, joiden toiminta todetaan huonoksi. Jordan ehdottaa, että tällaisissa tilanteissa voidaan myös puhua, että meedion on riivannut huono henki, joka antaa vääriä ohjeita ja neuvoja (1972, luku 4). Monet tällaisista huijareiden tekemistä rikoksista liittyvät seksuaalirikoksiin ja vuosien 2001 ja 2011 välillä taiwanilaisissa uutisissa raportoitiin 88 tällaista tapausta (Huang 2012). Myös Weiming-temppelin alkuaikoina temppelin mainetta hyväksikäytettiin tällä tavoin (Apple Daily 2008; Han ja Xiao 2008).

Useimmiten myös havainnoin, että julkisissa seremonioissa kapuloiden heitto oli kaikkien nähtävillä, joten se voi olla myös julkista toimintaa. Kapuloiden puolet ovat nimetty *yin* (陰) ja *yang* (陽): litteä on *yang*-puoli ja kupera *yin*-puoli. Heittojen tulosten yhdistelmät muodostuvat seuraavasti:

Kapula 1 Kapula 2	Yang	Yin
Yang	Naurava <i>jiao</i> (笑筊 <i>xiaojiao</i>)	Viisas <i>jiao</i> (聖筊 <i>shengjiao</i>)
Yin	Viisas <i>jiao</i> (聖筊 <i>shengjiao</i>)	Vihainen <i>jiao</i> (怒筊 <i>nunjiao</i>)

Nämä ennustuskapulat ovat keskeinen osa Chen Weihuan teorian toista osuttua, jossa inhimillinen intentionaalisuus "peitetään" hyödyntämällä eufemismia, joka peittää todellisen toiminnan ja antaa sille jumalallisen ilmaisun vakuutuksen (Chen 2008, 93; eufemismin käsite tulee Bourdieu 1990, 92–123). David Jordan viittaa näihin ennustuskapuloihin tutkijan "työpaikkavaaroina" puhuttaessa taiwanilaisen kansanuskon tutkimuksessa, koska huono-onnisella on mahdollisuus saada sinkoavasta puunpalasesta osuma (1972, 61). Niiden puupalikoiden kalahdukset – jotka varsinkin parkettilattialla kuuluvat selvästi – muodostavat Weiming-temppelin keskeisen äänimaailman.

Optimaalinen tulos on viisas *jiao*, joka tarkoittaa yleensä, että rituaali voi jatkua tai, että jumala tai henki vastaa myönteisesti. Yksi myöntävä vastaus ei kuitenkaan riitä, vaan niitä tarvitaan yleensä useampia ja samoin, yksi kielteinen vastaus ei tarkoita, että kaikki olisi pilalla. Weiming-temppelillä tyypillisesti vaaditaan ainakin kolme oikeaa vastausta. Ennustuskapulat eivät kuitenkaan anna yksiselitteistä vastausta ja varsinkin kielteisen vastausten tulkinnassa on tekemistä. Weiming-temppelillä rituaalien aikana sain todistaa, miten kielteiset vastaukset johtuivat yleensä rituaalitarjoiluiden huonoista asetteluista tai vääristä tarjoiluista, jotka selittivät jumalilta saadut kielteiset vastaukset. Toisella kerralla, lisäkumarrusten ja rukousten jälkeen, oikea tulos saavutettiin. Tietenkin todennäköisyyksillä on tässä paljon vaikutusta. David Jordan onkin huomauttanut, että todennäköisyyksien ymmärtäminen tai niiden kanssa pelaaminen vaikuttaa lopputulokseen, odottaminen tai heittämistä kieltäytyminen voivat olla olennaisia osia uskonnollista toimitusta (1982). Koska laskennallisesti on todennäköisempää saada suopea vastaus, voidaan olettaa, että jokainen palvoja saa viimeistään 20. kysymyksen kohdalla toivomansa vastauksen (eli 19 epäonnistumista ja 20.kerralla kolme oikeaa vastausta) (ibid.). Tämä ei vähennä uskonnollisia merkityksiä, sillä nopeasti suopean vastauksen saaminen voi olla merkki hyvästä toiminnasta tai kosmisesta suhteesta jumalan kanssa (luku 8).

7.3 Taivaallinen kauppakuitti

Puhun Yixianin kanssa kiinan opinnoistani ja miten minulla muutenkin on mennyt. Kyselen häneltä joitakin kysymyksiä rituaaleista, joihin hän on osallistunut. Hän kertoi, miten he olivat olleet Mestarin mestarin eli hänen ”oppiukkinsa” [師公 shigong] häissä. Kysyn, mitä tapahtuu taolaisissa häissä ja hän kertoo, miten taolainen pappi voi esimerkiksi siunata avioparin niin, että he löytävät toisensa helpommin seuraavassa elämässä. Tempelissä ei ole monia palvojia, mutta yhtäkkiä puolen tunnin sisällä toisistaan neljä eri ryhmää saapuu tempelille. Andrew ja Juliet menevät neuvomaan palvontaprosessissa. Koska olin jo aikaisemmin huomannut asian, kiinnitän erityisesti huomioni henkilöiden käynnin keston. Yleisesti sanottuna tempelissä käynti on pikaprosessi, joka noudattaa samaa kaavaa: vierailijat tulevat sisään näyttäen hieman eksyneiltä ja hämmästyneiltä tempelin poikkeuksellisen ulkomuodon - ja luultavasti heidän ensikertalaisuudesta - takia. Joku mestarin oppilaista menee kyselemään heiltä, tarvitsevatko he apua, ja neuvovat palvontaprosessista. He keskustelevat hetken, jonka jälkeen palvojat menevät tarjoamaan suitsuketta jumalille. He kirjoittavat toivomuksensa ja rukouksensa rituaalipaperin kääreisiin ja lopulta he saavuttavat ”päätapahetken”: talismaanin kysymisen jänisjumalalta. Kyselyn jälkeen he jäävät hetkeksi juomaan teetä, jota oppilaat tarjoavat lämpimästi jokaiselle vierailijalle. He selailevat puhelintaan tai jos tulivat ystävän kanssa, niin supisevat keskenään hiljaa. Joskus jollain oppilaalla on aikaa jututtaa heitä myös enemmän, jos he eivät ole kiireisiä tempelin ylläpitotehtävien tai omien henkisten harjoitteiden vuoksi. Useimmiten tempelillä käynti loppuu nopeasti sen jälkeen, kun palvoja on saanut ennustuskapuloita heittämällä vastauksen siihen, saako hän jänisjumalan talismaanin ja he ovat pian ulkona ovesta. En voi olla miettimättä lausetta, jonka olin kirjoittanut aikaisemmin kenttämuistiinpanoihin ”he ovat kuin asiakkaita, jotka tulevat talismaanien perässä ja kun he ovat sen saaneet, he lähtevät.”

16. tammikuuta 2019, Taipei

Yhdistämällä Chen Weihuan ja Lin Wei-Pingin teoretisoinnit haluan ehdottaa, että materiaaliset aineet luovat ihmisten ja tuonpuoleisten toimijoiden välisiä suhteita. Tämä on verrattain erilainen tilanne länsimaiseen kristinuskoon, mikä on toistuvasti korostanut uskonnon aineettomia puolia: uskonnollisessa kontekstissa erinäiset uskon ja uskonnollisuuden materiaaliset puolet häivytettiin pois korostaen puhdasta yksilönsisäistä uskoa (Keane 2007, 79; ks. myös Van Asselt 2007).

Tällainen puhdistaminen ei kuitenkaan ole täysin mahdollista: merkityksiä rakentaessa on aina hyödynnettävä aineellista välittäjää (Keane 2007, 80). Onkin selvää, että erilaisten aineellistumien tarkastelu on hyödyllistä uskonnontutkimuksessa (erit. ks. Meyer 2020). Uskonnollisessa toiminnassa on aina löydettävissä erilaisia medioita, joiden avulla uskonnollisuutta tuotetaan ja välitetään.

Nämä mediat ovat tyypillisesti uskonnon aineellisia аспектеja, jotka toimivat välittäjinä. Median määritelmä kattaa niin: ” [...] perinteiset, jokapäiväiset median merkitykset (kirjat, radio, televisio ja internet) kuin myös laajemmat käsitykset, jotka sisältävät kaikenlaisia asioita – luita, kasveja, esineitä – jotka toimivat mediana keinojen ja välittäjien merkityksessä.” (Meyer 2020, 7; ks. myös de Vries 2001).^{xvi} Laajemmin media tarkoittaa kokemuksellisia muotoja (engl. *sensational forms*), jotka muodostavat uskonnollisia kokemuksia (Meyer 2020, 7). Näiden tärkeyden ja yleisyyden pohjalta Meyer ehdottaa uskonnon itsessään olevan tämän- ja tuonpuoleisen välittämisen toimintojen harjoittamista (ibid.). Tällainen uskonnon aspekti on ollut jo Taiwanin kohdalla pitkään selvillä (Pas 1996, 145). Eri-laiset uskonnolliset materiaalit ja uskonnollisissa tapahtumissa ja rituaaleissa hyödynnettävät välineet ja aineet – aina kirjoitussudeista ja suitsukkeista McDonaldsin kananugetteihin – ovat keskeisiä uskonnolliselle toiminnalle. Aikaisemmin tutkijat ovat tarkastelleet esimerkiksi seuraavia uskonnon aineellisia puolia: temppelirakentamista (Lin 2017), jumalten patsaita (Lin 2008; McCreery 2010), suitsuketta (Habkirk ja Chang 2017; Bunkenborg 2015; Feuchtwang 2001, 155), rituaalirahaa (Gates 1987; Blake 2011; McCreery 1990) ja ruokaa (Sterckx 2005; McCreery 1990). Tässä luvussa keskityn *fu*-talismaaneihin kahdesta syystä: 1) ne liittyvät keskeisesti Weiming-temppelin uskonnolliseen toimintaan ja 2) ne voidaan tulkita markkinateorian pohjalta temppelin uskonnolliseksi tuotteeksi. Chen Weihuan malliin viitaten *fu*-talismaanien välittäjyys syntyy ainoastaan kuluttamalla ja kulutusta on ylläpidettävä; tuotteiden on liikuttava edestakaisin taikavoiman taloudessa tuottamisen ja kulutuksen ketjuissa.

Talismaanien historia uskonnossa voidaan jäljittää Han-dynastiaan (206 eaa. – 220 jaa.), jolloin niitä käytettiin kehon puhdistamiseen (talismaaneista laajemmin ks. Despeux 2000; Bokenkamp 2008; Ahern 1981, 16–30; Bumbacher 2012, 13–18). Tyypillisesti talismaanit ovat punaisella musteella (sinooperilla) kirjoitettuja suorakulmaisia keltaisia papereita (ks. kuva 14). Talismaaneista on myös olemassa monia erinäisiä tyyplejä: osa on hyvin geometrisia ja taiteellisia ja joiden kirjoitusmerkkejä ei voida tunnistaa, kun taas toiset saattavat sisältää helposti luettavissa olevaa tekstiä (Despeux 2000).

^{xvi} Talismaaneista löytää helposti esimerkkejä verkosta hakemalla, mutta myös TBK hyödyntää talismaaneja uskonnossa (ks. *zhenfozong fulu* TBS ei pvm.).

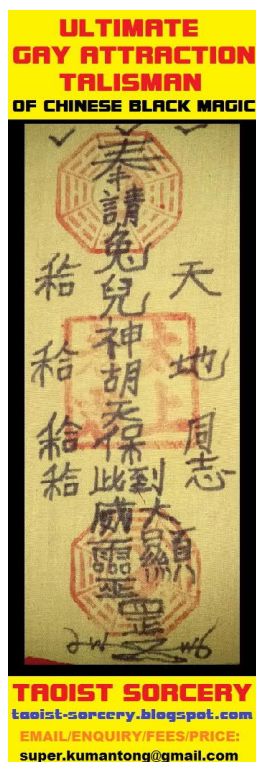
Näiden lisäksi niitä voidaan kirjoittaa niin: ” [...] ilmaan miekalla, sauvalla tai salamapalalla tai aktivoida hengitystaikuudella.” (Bokenkamp 2008, 38). Niitä voidaan myös kirjoittaa suulakeen kielellä (Saso 1974, 334). Talismaanien yleisyyden ja tärkeyden vuoksi Kenneth Dean on ehdottanut, että:

Antamalla pohjan erilaisten ja usein ristiriitaisten taikavoiman representaatioiden leviämislle, taolainen liturgia vapauttaa kelluvan merkitsijän [engl. *floating signifier*] sosiokulttuurisen järjestelmään [...] Taolaisen rituaalin kelluva merkitsijä on *fu*, tulkitsematon talismaaninen piirros, kielen alku ja pyhien kirjoitusten lähde. [Se on] tulkitsemattoman paljastumista, ohjaamista ilman sanoja ja palaamista jakautumattomaan [taohon]. (1993, 185)

Olen Deanin kanssa samaa mieltä *fu*-talismaanien tärkeydestä ja niiden joustavista merkityksistä. Mielestäni *fu* ei kuitenkaan kerro jonkinlaisen kielellisen ulottuuden hylkäämisestä vaan pikemminkin päinvastoin: talismaanien toiminta pohjautuu niiden kykyyn yhdistää kaksi eri aikaa ja paikkaa, kuten kirjoitettu kieli yleensäkin. Tätä tukee *fu*-talismaanien alkuperä, joka on kirjallisissa sopimuksissa ja käskyissä. Muinaisessa Kiinassa käsky jaettiin kahteen osaan, mikä mahdollisti käskyjen varmentamisen (Bokenkamp 2008; Bumbacher 2012, 6). Samanlainen ajattelu voidaan nähdä talismaanien kohdalla, maallinen osa lähetetään – yleensä polttamalla – vastakappaleensa luokse taivaisiin (Bumbacher 2012, 6). Talismaanit saattavat olla tulkitsemattomia ihmisille, mutta tämä johtuu siitä, että ne ovat tarkoitettuja jumalille tai muille hengille (Bokenkamp 2008, 35). Tämän syyn takia voidaan argumentoida, että talismaanien, kuten jumalten voimakin, pohjautuu byrokraattisen malliin (Ahern 1981, 16–30). Talismaanien ja keisarillisten käskyjen ja pyyntöjen toiminta nähtiin samanlaisina, kuten Emily Ahern kirjoittaa:

[...] Kiinalaisella kirjoitetulla kommunikaatiolla hengille tai hengiltä toivotaan olevan lähes samankaltaiset ja saman laajuiset toiminnot kuin kirjallisessa kommunikaatiossa ihmisten kanssa: niitä voidaan käyttää varastoimaan tai siirtämään informaatiota ja niitä voidaan käyttää tuomaan virkaa hallitsevien toimijoiden voimia jonkin, mitä halutaan hallita, päälle. Esimerkiksi niillä, mitä kutsutaan talismaaneiksi, voidaan ymmärtää tavoiteltavan samanlaisia vaikutuksia kuin käskyillä, valtuutuksilla tai velvoitteilla. (1981, 16)

Yksi selvä tapaus tällaisista valtuutuksista on elämän vapauttamisrituaaliin (放生 *fangsheng*) liittyvä valtakirja, joka lähetetään paikan jumalille hyväksymään eläimet, jotka palvoja vapauttaa luontoon hyvän karman toivossa. Talismaanien kohdalla yhteys ei kuitenkaan ole niin selvä. Tämä johtuu osittain talismaanien monipuolisuudesta ja siitä, kuinka niitä voidaan käyttää niin monessa tilanteessa.



Kuva 14: Jänisjumalan talismaaneja. Vasemmanpuoleisin kuvaa verkossa markkinoitua talismaania, ja sen vieressä Weiming-temppelin näyte. Yllä olevat kaksi ovat saatavilla temppelistä. Vasen on kirjoitettu käsin ja maksaa 600 TWD (n. 18 euroa) ja oikea painos.

Talismaanien käyttötapoihin lukeutuvat mukana kantaminen, oven karmiin tai muualle kotiin laittaminen, polttaminen ja tuhkan sirottelu tai nauttiminen esimerkiksi veden seassa. Lisäksi joidenkin taolaisten sanotaan nauttivan amuletteja kokonaisina hunajan kera: humoristisesti voidaan sanoa taolaisten kirjaimellisesti syövän sanansa (Cohen 1999; Bokenkamp 2008, 36)! Weiming-temppelillä amulettien syöminen tapahtui polttamalla ja juomalla amulettien jättämä tuhka veden kanssa. Nämä amuletit olivat käsin kirjoitettuja ja olivat keino, jolla oppilaiden oli mahdollista kerryttää itselleen taikavoimia ja edistyä omassa henkisessä kasvussaan. Tässä tapauksessa talismaanit voidaan nähdä taikavoiman välittäjinä eri taolaisten sukupolvien välillä.^{xvii}

Palvojan näkökulmasta asia on hieman monimutkaisempi. Kuten oppilaiden syömät talismaanit, myös palvojien saamat talismaanit toimivat välittäjinä. Tämä välittäminen pyrkii auttamaan ihmisiä heidän erinäisissä ongelmissaan. Kuten Mestari niitä kuvailee:

[...] *fu* on jumalat ja ihmiset yhdistävä välittäjä [媒介 *meijie*][...] normaalisti palvojille annettavia talismaaneja kutsutaan onnentalismaaneiksi [祈福的符 *qifu de fu*].

Onnentalismaaneja on monenlaisia: on rauhaa suojelevia, on rahaa, tietoa ja hyvää onnea antavia, on kaikenlaisia rikkauksien löytämistä auttavia talismaaneja.

^{xvii} Andrewn haastattelun aikana kyselin näistä amuleteista, koska olin lukenut niiden sisältävän myrkyllisiä lyijy- ja elohopea-aineita (Chan ym. 2014), mutta Andrew ei ollut huolissaan vaan näki tämän olevan osoitus Mestarin voimasta, koska tällaiset aineet eivät olleet aiheuttaneet hänelle mitään vahinkoa.

Talismaanit heijastelevat käytännöllisen ja nopean modaliteetin avuntarpeita. Weiming-temppelin talismaanien (姻緣符 *yinyuanfu*) tarkoituksena on edistää ihmisten parisuhdeasioita, mutta niitä voidaan myös käyttää – Andrewn sanoin – ylläpitämään yhteyttä jänisjumalaan. Tämän toimimiseen vaaditaan kuitenkin temppelillä käyntiä, sillä palvojat eivät itse kirjoita talismaaneja, vaan niitä pitää erikseen pyytää jänisjumalalta käyttämällä ennustuskapuloita. Jokaisella henkilöllä oli mahdollisuus kysyä jänisjumalalta talismaania kerran päivässä heittämällä kapuloita yhdeksän kertaa. Kolme peräkkäistä ”viisasta vastausta” on osoitus jänisjumalan tahdosta antaa henkilölle talismaani, joka sitten myös auttaa häntä löytämään kumppanin. Talismaanilla ei ollut voimaa itsessään vaan se piti ”aktivoitua” pyörittelemällä sitä jänisjumalan alttarin suitsukkeen savussa kertoen samalla taustatietonsa ja toivomuksensa. Suitsukkeen merkitys on tässä nähtävissä, mukaillen Stephan Feuchtwangia, kommunikaation tai yhteyden avaamisen välineenä (2001, 137,155). Palvojilla on mahdollista valita käsin kirjoitettu tai painettu talismaani (katso kuva 14). Amulettin ”kuluttaminen” tarkoitti sen kantamista mukana ja tyynyn alla pitämistä, mikä temppelin mukaan auttoi toiveiden toteutumisessa. Vähitellen sen vaikutus heikentyi ja sitä suositeltiin tuotavaksi ”ladattavaksi kuin akkua” silloin kun palvojalle sopii.

Tämä mukanakannettavuus tai temppelikontekstista erottaminen onkin kiinnostavaa. Samalla tavalla kuin ennustuskapuloiden käytössä, niin myös talismaanien hyödyntämisessä uskonnollisten toimijoiden vastuu ja vaiva vähenevät. Henkimeedion tai taolaisen papin ei tarvitse paneutua jokaisen temppelissä käyvän asioihin yksityiskohtaisesti. Tämä saattaa olla kaupungissa hankalaa ihmisten määrän ja tuntemattomuuden vuoksi, joten hänen on helpompi määrätä avuksi talismaani, kuten Lin Wei-Ping huomauttaa (2015, 149). Tämä ainakin vaikutti olleen toimintatapa Chao Shin-Yin tutkimalla henkimeediolla, joka antoi kaikille häneltä apua kysyneille henkilöille talismaanin (2002, 146). Talismaanit mahdollistavat, että ihmisillä on jatkuvat ”yhteys” jumalaan ja täten hänen apuunsa eikä heidän tarvitse mennä erikseen kysymään apua temppelille. Tällaiset talismaanit olivat yksi temppelin vetovoimista ja haastattelemani ihmiset, kuten Jacqueline ja Harry, korostivatkin, että he halusivat käydä temppelissä juuri saadakseen tuollaisen talismaanin. Jacqueline kertoi, että vaikka hän oli alun perin mennyt temppeliin tutustumaan kavereidensa kanssa, hän oli kuitenkin käynyt siellä muutaman kerran uudestaan yksin pelkästään saadakseen talismaanin. Talismaanien vetovoimasta myös kertoo se, kuinka niitä on ostettavissa jokaiseen käyttötarkoitukseen nettikaupoista (katso kuva 14).^{XVIII}

^{XVIII} Niistä on löydetty monia kirjoja myös länsimaissa ks. esim. (Wen 2016). Samoin Terhi Utriainen on tarkastellut Suomessa tehtäviä enkelikoruja, jotka toimivat talismaanien tavoin tuomassa enkeleiden apua ihmisten arkipäiväiseen elämään (2018a).

On kuitenkin korostettava, etteivät ihmiset tee talismaanejaan itse vaan niiden täytyy olla uskonnollisen asiantuntijan tekemiä. Tästä syystä näenkin talismaanien olevan palvojan, temppelin ja jumalan yhdistäviä tekijöitä. Tämä toiminta onkin median merkityksen toinen osa, jolla tarkoitetaan kokemuksellisia muotoja, joiden tehtävänä on "[...] tehdä yhteyksiä 'nykytilan' ja 'tuonpuoleisen' ja 'läsnäolevan' ja 'transsendentaalisen' välillä'" (Meyer 2020, 7). Nämä kokemukselliset muodot voidaan määritellä:

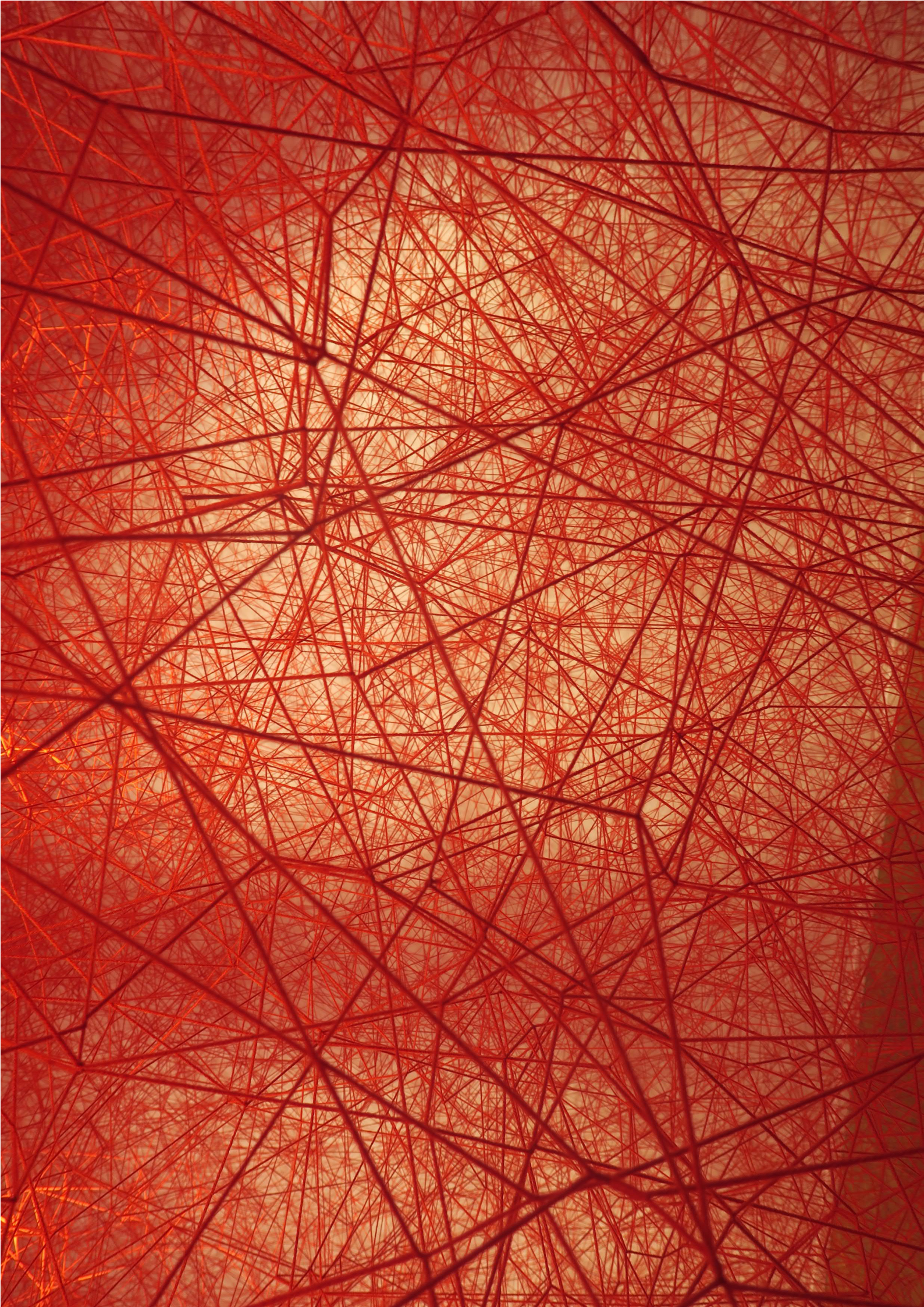
verrattain pysyviä tapoja kutsua esiin ja järjestää sisäänpääsyn transsendentaaliseen tarjoten toiston rakenteita ja ylläpitäen linkkejä uskojien välillä tietyn uskonnollisen järjestelmän kontekstissa. Nämä muodot ovat levitettyjä ja jaettuja; ne liittävät uskonnolliset harjoittajat tiettyihin uskonnollisiin toimintoihin ja niillä on keskeinen osa mukauttaessa heitä uskonnollinen moraalisubjekteina ja yhteisinä. (Meyer 2011, 29–30)

Meyer myös korostaa hyödyntäen Webb Keanen semioottisen ideologian teoriaa, että kokemukselliset muodot ovat sitoutuneet käsityksiin merkityksestä (Meyer 2011, 30; semioottisesta ideologiasta ks. Keane 2007, 16). Ihmisten käsityksiä merkeistä ja niiden merkitsevyydestä ohjeistaa heitä ympäröivä yhteisö: onko valkoinen kuoleman vai puhtauden väri, mitä käen kukkuminen kertoo kuulijalleen, mitä kautta jumaliin voi pitää yhteyttä ja mitä he voivat kertoa. Talismaanit hyödyntävät keskeisesti semioottista siirtämistä (engl. *transduction*), jossa uskonnollinen voima tuotetaan siirtämällä merkitys yhdestä aineesta toiseen: lukemalla sutra ääneen, polttamalla talismaani tai kirjoittamalla iholle (Keane 2013, ks. myös Bunkenborg 2015). Tämä näkyy parhaiten mestarin ja oppilaiden välisissä talismaaneissa, joiden tarkoituksena on juuri siirtää voimaa ihmisten välillä, mutta samalla tavoin ihmisten omat talismaanit siirtävät voimaa jänisjumalalta heille. *Fu* voidaan tulkita mahdollistavan yksittäisten ihmisten kykyä kantaa mukanaan pientä palaa taikavoimaa: se on jatkuvasti mukana ja öisin, jos temppelin ohjeita noudattaa, samassa sängyssä. Ne kirjaimellisesti ja käsinkosketeltavasti ylläpitävät uskojien välisiä linkkejä, niin henkiolentojen kuin temppelinkin välillä (talismaania pitää tulla lataamaan jänisjumalan alttarilla). Tempeliltä lähdettyään talismaaneihin liittyvä kokemus on pitkälti yksilön oma – toki internetin keskustelupalstoilla nähdyt ja ystäviltä ja temppelissä muilta ihmisiltä kuultu muokkaa kokemusta. Talismaanit antavat ihmisille oman äänen, oman kokemuksen yliluonnollisesta.

Kuitenkin taikavoiman talouden mallissa uskonnolliset toimijat ovat keskiössä ja tämä voidaan ymmärtää myös paremmin Meyerin kokemuksellisten muotojen kautta. Vaikka Meyer ehdottaa, ettei mediaatiota pitäisi redusoida pelkästään sen materiaalisiin ulkomuotoihin, näen kuitenkin, että Weiming-temppelin ja Taiwanin tapauksessa nämä ovat erittäin tärkeitä. Kokemuksellisten muotojen "tuotannossa, auktorisoinnissa ja autentikoinnissa" korostetaan noita materiaalisia puolia (Meyer 2020, 7), mikä ylläpitää taikavoiman

taloutta. Jos uskonnolliset toimijat luovuttaisivat täysin oikeudet kaikkien ihmisten tehdä talismaania, niin heidän tehtävänsä vähenisivät myös. Toisaalta keskivertokävijää ei voida myöskään vaatia opettelemaan talismaanien kirjoittamista tai käyttämään temppelillä liian paljon aikaa saadakseen jänisjumalan apua, koska muuten ihmisten on helpompi hakea apua muista temppeleistä, jotka tarjoavat apunsa yksinkertaisemmin keinoin. Kyky tuottaa materiaalisia tuotteita, joita pidetään tehokkaita (*ling*) ja käytännöllisinä, on keskeistä uskonnollisille toimijoille; tehottomat uskonnolliset toimijat ja jumaluudet vähitellen katoavat uskonnollisesta verkosta ilman kävijöitä (Chau 2011, 557). Taolaiset papit, jotka toimivat tyyppillisesti rituaaliasiantuntijoina, korostavat oman tehokkuutensa kohdalla monimutkaisia rituaaleja ja muita uskonnollisia toimintoja, joita tavallinen kadunkulkija ei pysty matkimaan tai toistamaan, koska heillä ei ole tarvittavaa perehdytystä. Taiwanista ja myös muista maista on löydettävissä oppaita, jotka neuvovat talismaanien tekemisessä. Kun kysyin Mestarilta tuollaisten kirjojen pohjalta kirjoitetuista talismaaneista, hän kertoi, miten taolaisuuden näkemyksestä sellaisilla ei voi olla vaikutusta, koska ne kirjoittaneilla ihmisillä ei ollut taolaisen papin koulutusta. Lisäksi vaikka ihminen pystyisi kopioimaan talismaanin pilkuntarkasti ei se toimisi, koska tekijällä ei ole kertynyttä taikavoimaa, jonka hän olisi saanut omalta mestariltaan. Tämä auktorisoi vain tietynmallisia uskonnollisia muotoja, mutta tämä ei tietenkään ole kiveen hakattua vaan riippuvainen ihmisten kuluttamisesta ja *lingin* osoituksista.

Fu-talismaanien kohdalla siis näkyy Chenin monet taikavoiman talouteen liittyvät osat, jotka liittyvät uskonnolliset toimijat ja palvojat yhteen temppeleissä. Kuluttamalla rahaa ja aikaa palvoja tuottaa jumalan taikavoiman (talismaanin), jonka materiaalisia ulottuvuuksia uskonnolliset toimijat (temppelit) säätelevät. Talismaanit liittyvät myös uskonnolliseen kilpailuun, mikä on keskeistä kaupungeissa. Niiden avulla uskonnollisten toimijoiden on mahdollista auttaa useampaa ihmistä välittämisen avulla. Taikavoiman talous riippuu ihmisten kuluttamisesta ja heidän kokemastaan avusta, joka ilmentää jumalten ja uskonnollisten toimijoiden tehokkuutta (*ling*). Talismaanit toisaalta korostavat uskonnollista aspektia, jota Chenin taikavoiman talouden malli ei huomioi mielestäni riittävästi; vaikka temppeli korostaa, että talismaania tulisi ladata käymällä temppelillä, irtoaa se temppelin kontekstista vierailijan lähtiessä temppelin ovista. Tämä muistuttaa tutkijaa tarkastelemaan tarkemmin uskonnon henkilökohtaisia puolia, joiden sanotaan tulleen entistä keskeisemmiksi nykypäivän uskonnossa Taiwanissa, varsinkin kaupungeissa (Lin 2015, 167). Näiden henkilökohtaisten kokemusten tarkasteluun siirryn seuraavaksi.



8 Suhdeverkossa

Yuanfen, yuanfen, jokapaikassa 緣分. Olen jo törmännyt tähän sanaan niin monesti kentällä ollessani. Yixian kertoo minulle, miten temppelille tuleminen on 緣分, kiinan oppikirjassa lapsena kung-fun harjoittelun aloittaneella ihmisellä on Kiinan kanssa 緣分. Temppelin ohjelapuissa lukee, miten pariskunnilla on 緣分. Edeltävällä viikolla, kun olin kysynyt Andrewlta, mitä se on, sain monimutkaisen vastauksen siemenistä ja kasvamisesta, ja uusia esimerkkejä siitä, miten myös vanhemmilla ja lapsilla on 緣分 tai miten 緣分 on tuonut yhteen mestarin ja hänen oppilaansa. Kysyin Yixianilta toivoen hänen perehtyneen asioihinsa opintojensa aikana, mitä 緣分 on. Hän piirtää minulle kuvan useammasta ympyrästä, joidenka välillä menee monia nuolia suuntaan, jos toiseenkin. Kirjoittaessaan Yixian kuvailee minulle, miten ihmisten toiminta saa aikaan joko hyvettä [功德 gongde], hyvää karmaa [善業 shanye], tai pahetta, huonoa karmaa 惡業 [eye]. Näiden pohjilta 緣分 tai muut asiat syntyvät ihmisten elämään: hyvin toimien jälkeen saa hyvää yuania [善緣 shanyuan], pahojen taas pahaa yuania, 惡緣 [eyuan]. "Hyve on kuin tehdas, yuanfenin tekevä tehdas" Yixian sanoo hymyillen ja kysyy "Ymmärrätkö, mitä tarkoitan?". Pyydän häntä selittämään uudestaan ja antamaan paperin, jotta saisin tehtyä siihen merkintöjä tulevaisuutta varten.

11. marraskuuta 2018, Taipei

Edellisissä luvuissa olen käsitellyt jänisjumalan ja ihmisten välistä suhdetta taikavoiman pohjalta, koska se on yhtymäkohta uskonnollisten toimijoiden, palvojien ja jumalten välillä. Koitin korostaa, että talismaanit ovat merkki ihmisten henkilökohtaisesta suhteesta jumalten kanssa, mikä nostaa esille uskonnon henkilökohtaisemmat puolet. Nämä puolet nousivat erityisesti esille haastattelujeni aikana, sillä haastateltavat kuten Zach, Miluo ja Cangming kertoivat hyvin selvästi, minkälaista apua he olivat saaneet jänisjumalta. Myös Yixian ja Andrew kertoivat, miten ennen oppilaiksi tulemistaan he olivat saaneet apua jänisjumalta. Tämän avun ymmärtämisessä on käsiteltävä kahta olennaista termiä, jotka toistuvat kirjallisuudessa ja myös kentällä: *yuanfen* (緣分) ja *ganying* (感應).

Yuanfenin kääntäminen aiheuttaa paljon päänvaivaa, sillä sille ei ole yhtä yhtenäistä, sovittua kääntämisen tapaa vaan sille on moninaisia eri määritelmiä. Buddhalaista alkupe-rää oleva termi sisältää niin karman merkityksiä kuin myös sattumaan tai kohtaloon liittyviä sävyjäkin (määrittelyistä ks. Yang ja Ho 1988; Cheng ja Yau 2006). Tutkijat ovatkin kääntäneet sitä esimerkiksi karmisena kiintymyksenä (engl. *karmic affinity*), kohtalokkaana sattumana (engl. *fateful coincidence*) tai kosmisena tai

ennalta määrättyinä siteinä (engl. *cosmic / predestined bond*) (Palmer, Tse, ja Colwell 2019, 907; Fan ja Whitehead 2011, 27; Lin 2015, 166). Kiinassa *yuan* on myös jaoteltavissa useampaan erilaiseen *yuan*iin: on olemassa niin jumaliin, maahan, asioihin kuin myös rakkautteen liittyvää *yuan*ia (ks. luokittelu Cheng ja Yau 2006, 333). Weiming-temppelissä, kuten talismaanien nimestä selviää, keskitytään naimaonnan *yuan*iin (姻緣 *yinyuan*). Temppe-
lillä ainakin merkitys on laajentunut tarkoittamaan parisuhteisiin liittyvää *yuan*ia. Ro-
manttinen suhde tai parisuhde onkin *yuan*in ja *yuan*fenin yleisempi merkitys ja sitä on tut-
kittu aikaisemmin parisuhteen muodostumisen kannalta (esim. Heger 2015; Goodwin ja
Findlay 1997; Yang ja Ho 1988).^{XIX}

Tämä *yuan* voidaan tulkita mahdollisuutena tai selityksenä sille, miksi ihmiset mene-
vät yhteen ja pysyvät yhdessä tai mikä selittää heidän eroamisensa. Hyvin toimeentulevalla
pariskunnalla voi olla *yuan*ia (有緣 *youyuan*) tai jos sitä ei ole tarpeeksi tai se on heikkoa, se
voi johtaa pariskunnan eroamiseen. Kuten Zach asiaa kuvaili:

yuanfen on niin kuin ömm, miten ihmiset, he, se mahdollisuus, että he tapaavat
toisensa, tai he tai miten he alkavat eroamaan, jotenkin niin kuin se [...] minun
mielestäni, paras sana on linkittynyt, öh, joo

Linkittynyttä parempi sana on ehkä olla solmussa tai sitoutunut johonkuhun tai johonkin,
sillä *yuan*ista puhuttaessa hyödynnetään paljon köysiin tai lankoihin liittyviä metaforia.
Tämä näkyy myös visuaalisessa kuvastossa, sillä luvussa 6.3. mainitsemani *Yuelao* tarjoaa
ihmisille punaisia nauhoja, joiden kerrotaan yhdistävän kumppanit toisiinsa. *Yuelao*n
temppelistä saatavat talismaanit ovat juuri tällaisia punaisia nauhoja, jotka kuvastavat tätä
ihmisen tulevaan kumppaniinsa sitovaa *yuan*ia.^{XX} Kiinan kirjoitusjärjestelmä tekee myös
tämän metaforan selvästi nähtäväksi, sillä *yuan*in kirjoitusmerkki sekä *yuan*ista puhutta-
essa käytettävät sanat sisältävät silkkiä tai tekstiiliä merkitsevän osan (糸 *mi*). Esimerkiksi:

- ⌘ 結緣 *jieyuan* "sitoo *yuan*ia"
- ⌘ 交織 *jiaozhi* "olla sitoutunut"
- ⌘ 糾纏 *jiuchan* "olla sotkeunut, sotkeutua"
- ⌘ 關係 *guanxi* "suhde"
- ⌘ 未雨綢繆 *weiyu choumou*, sanonta "varautua sateen varalta". *Choumou* tarkoit-
taa "olla tunteellisesti sitoutunut johonkuhun".

^{XIX} Tämä myös liittyy kiinalaisiin käsityksiin onnesta ja kohtalosta (命運 *mingyun*), mihin en tässä
työssä paneudu (ks. Homola 2013; 2018).

^{XX} Tämä liittyy keskeisesti *Yuelao*hon ja näkyy esimerkiksi myös muissa temppeleissä (ks. esim. Ting
2016). Punainen naru mainitaan *Yuelao*sta kertovasta tarinasta, jonka voi löytää Tang-dynastian ai-
kaisesta teoksesta: 續幽怪錄. Tämä käsitys punaisesta narusta, joka yhdistää ihmisiä on tämän luvun
alun taideteoksen ajattelun takana, sillä *yuan* on tunnettu käsite myös Japanissa, josta taitelija on ko-
toisin.

Tämä *yuanfen* ei kuitenkaan rajoitu pelkästään ihmisten välisiin romanttisiin tai platoniisiin suhteisiin, vaan se liittyy myös ihmisten suhteeseen uskonnon kanssa. Tämä näkyi temppelillä korostettaessa henkilökohtaisenpaa suhdetta palvojan ja jänisjumalan välillä. Edellisessä luvussa kuvailin talismaanin pyytämisprosessia, jossa tavoitteena on saada kolme myöntävää vastausta jänisjumalalta. Tämä saattaa kuitenkin olla haasteellista ja ajoittain ihmiset joutuvat toistamaan prosessin useasti. Temppelin ohjeissa leikitelläänkin, että ihmiset, jotka saavat talismaanin ensimmäisellä kerralla todella ovatkin ”vähemmistö”. Andrew myös selitti, että jos palvoja saa talismaanin ensimmäisellä kerralla niin hänellä ja jänisjumalalla on *yuania* (你跟大爺有緣 *ni gen daye you yuan*). Samalla tavalla myös Mestarin ja hänen oppilaittensa välillä saattoi olla *yuania*, joka johdatteli heitä uskonnon pariin, kuten Yixian kuvailee omaa oppilaaksi tulemisen prosessia:

Yixian: [...] sitten palvontaprosessin aikana joskus oli hyvä sattuma [有緣分 *youyuanfen*] ja mahdollisesti juuri sopivasti mestarilla oli aikaa, pystyin juttelemaan temppelillä olleiden ihmisten kanssa. Kun olin jutellut tarpeeksi pitkään, vähitellen, hiljalleen nämä temppelillä olevat ihmiset alkoivat antaa minulle joitakin, ajatuksia, pohdittavaksi.

Samalla tavalla myös suomalaisen tutkijan saapuminen temppelille oli mahdollista selittää *yuanfenin* avulla: se oli kohtalo tai jänisjumalan ja minun välinen *yuan*, joka johdatti minut temppelille ja kenties tapaamaan jänisjumalaksi pukeutuneen taitelijan Taipeiin yössä.

Tällaiset käsitykset liittyvät Chaun määrittelemään suhteiseen modaliteettiin, joka on korostunut nykypäivän uskonnollisuudessa Taiwanissa (2011, 80). Kuten luvussa 1.2 lyhyesti tarkastelin, kaupungeista ei nykyään ole löydettävissä samanlaisia uskonnollisia yhteisöjä kuin Taiwanin kylistä ennen vanhaan. Lin Wei-Ping korostaa kirjassaan, miten kaupungistumisen ja modernisaation myötä uskonto on muuttunut entistä henkilökohtaisemmaksi, seuraten Paul Heelaksen ja Linda Woodheadin näkemyksiä uskonnon henkilökohtaistumisesta (Lin 2015; Heelas ja Woodhead 2008; 2005; ks. myös Fan ja Whitehead 2011, 25). Heelas ja Woodhead korostavat, että henkilökohtaistumista ei pidä ymmärtää yksilöitymisenä, vaan kyseessä on aina ”yksilö suhteessa” johonkin, suhteessa omaan henkiseen kasvuun, suhteessa jumalaan tai suhteessa uskonnolliseen yhteisöön (2005, 11). Tämä teoreettinen lähtökohta korostaa ihmisten henkilökohtaisia kokemuksia ja tunteita, jotka liittyvät uskontoon tai hengellisyyteen, joka on Heelaksen ja Woodheadin keskiössä (ibid.; ks. myös Klin-Oron 2014).

Linin etnografia antaaakin hyvän esimerkin, miten tämä henkilökohtaistuminen näkyy Taiwanissa. Hän on tarkastellut tutkimuksessaan, miten maalta kaupunkiin muuttaneiden taiwanilaisten uskonnollinen toiminta on muuttunut ja miten vanhat kyläyhteisöihin pohjautuvat suhteet ovat heikenneet ja kaupungeissa ihmisten henkilökohtaiset suhteet ju-

malten ja uskonnollisten yhteisöjen kanssa ovat nousseet entistä tärkeämmiksi. Temppeleiden vapaaehtoisista muodostuu uusia ”perheitä”, joiden suhteet keskenään ovat ”verta sakeampaa” ja voivatkin ylittää sukulaissuhteiden merkitykset (2015, luku 4). Samalla tavalla Chaon tutkima temppeli korostaa myös kohtaloa, joka johdattaa palvojat temppelille ja uskonnon piiriin (2002, 154–55). Linin mukaan tämä ihmisten henkilökohtainen suhde jumalten ja uskonnon välillä korostuu hyvin juuri *yuanfen* käsitteen kohdalla:

Kaupungin asukkailla ei ole ”ennalta määrätty suhdetta” jonkun tietyn jumalan kanssa johtuen sosiaalisista verkostoista ja asuinpaikasta kuten kylissä asuvilla ihmisillä on. He hakevat aktiivisesti taikavoimaa, jonka kanssa he tuntevat erityistä psykologista yhteyttä. Tästä näkökulmasta yuanfen – ”jotakin mitä ihmiset eivät voi hallita” tai jokin mikä on ”selittämätön” – antaa heille keinon selittää tämän vaikeasti ilmaistavan jumaluuksien ja ihmisten välillä olevan yhteensopivuuden. Tällä tavoin psykologia ja affektiivinen läheisyys ovat muodostuneet kaupungissa asuvien ihmisten pohjaksi, jonka kautta he ottavat yhteyttä taivaalliseen voimaan (Lin 2015, 167)

Kaupungeissa ei ole samanlaisia sukulaisuuteen ja kyläyhteisöön pohjautuvia yhteisöjä vaan ihmiset hakevat suhdetta jumaliin etsien tehokkuutta ja taikavoimaa, joka heitä auttaisi. Toisaalta samaan aikaan korostetaan kosmista sidettä, joka antaa ymmärtää, että ihmisten ja jumalten välillä on vahva yhteys. Näitä kahta näkemystä, henkilökohtaista ja kaupallista, yhdistää kuitenkin käsitys hyveestä, mikä luo nämä yhteydet, *yuanfenin*, niin jumaliin kuin kanssaeläjiinkin.



(貳)

DATE	摘要 MEMO	提款 WITHDRAWAL	DEPOSIT	結餘 BALANCE
------	---------	---------------	---------	------------

債

債

債

債

債

債

債

人工作業暫記欄

(貳)

日期	經辦局名	提	款	存	款	結	餘

8.1 Raha Hyve saa maailman pyörimään

Toisaalta jumalat ehkä todella haluavat auttaa sinua mutta kun sinun oma "hyveesi" [功德 gongde] ei ole tarpeeksi käytettävissä myöskään jumalat eivät voi auttaa. Käytetään esimerkkiä, että olisit menossa ostamaan maailman rajoitetuimmat merkkilenkkarit. Eikö sinun pidä ensin löytää oikeanlainen kanava kenkien löytämiseksi? Lisäksi sinulla itselläsi pitää olla tarpeeksi rahaa. Sinun "toivomuksesi" on verrattavissa kenkiin; "toisella puolella vastaava jumala" on tuo kanava, ja siinä tapauksessa "gongdea" toki voidaan kutsua tarvitsemaksesi rahaksi. Gongdea voidaan ajatella eräänlaisena positiivisena energiana, normaalisti se voi suojella sinua tai saa elämän kulkemaan onnellisesti. Vasta silloin kun sinulle on kertynyt tarpeeksi gongdea voivat jumalat auttaa sinua siirtämään [撥轉 bozhuan] varasi erikoiselle toiveelle. "Taivas auttaa itseään auttavia" on tässäkin tapauksessa vastauksena [回事 huishi]. Toki jumalat joskus haluavat käyttää omia voimiaan sinun auttamisesi, mutta oletko tarpeeksi tuttu heille. Onko toivomuksesi hyvä toivomus? Onko sinulla yleensä kertynyttä gongdea?

Lainaus temppelin seinällä olevasta tekstistä, joka kertoo uskovaisten kokemista merkeistä (感應 ganying)

Olen tähän mennessä pohtinut hieman talouden ja uskonnon välisiä yhteyksiä ja raha tuntuu toistuvan näissä useasti. Kiinassa onkin olemassa sanonta "rahalla saa kummituksetkin myllynkiveä pyörittämään" (有錢使得鬼推磨 *youqian shide gui tuimo*), mikä kertoo rahalle annettavasta voimasta. Kuitenkin uskonnollisessa kontekstissa rahaa ei korosteta liikaa, vaan kaikki toiminnot lasketaan ja määritellään hyveen kautta. Kuten ylläolevasta lainauksesta näkyy: *hyve* rinnastetaan rahaan. Hyvettä voi kerätä, hyvettä voi siirtää ja hyveen avulla voi ostaa taivaallista apua. Kiinassa tämä hyveen kerryttämisellä on myös pitkä historiansa (ks. Brokaw 2014; Kohn 1998). Tämä voitaisiin helposti nähdä esimerkkinä Bourdieun kiertoilmauksesta, jonka avulla talouden piirteet peitetään korostaen uskonnollista aspektia (1990, 92–123). Tämä onkin Chenin ratkaisu, kun hän ehdottaa, että temppelissä nähtävät uhrilahjat eivät ole maksuja ja palkkioita vaan lahjoja ja täten uskonnollisista toimijoista ei myöskään tule vain kauppiaita (2008, 92). Edellisessä luvussa tarkastelin uskontoa erityisesti kaupan ja rahaan pohjautuvien termien kautta, mikä on hyvin yleistä kiinalaisen kansanuskonnon tutkimuksessa. Rahan kieli toistuu useasti ja onhan yksi yleisin välittäjä kiinalaisessa rituaalissa rituaaliraha, jota lähetetään tuonpuoleiseen polttamalla (McCreery 1990).

Raha ja taivaallinen byrokratia ovatkin antaneet syyn tutkijoille verrata palvontamenoja lahjontaan tai kaupankäyntiin, ja niitä on kuvattu "vaihdannollisina" (engl. transactive) (esim. Ahern 1981, 4). Tämä näkyy esimerkiksi luvun 7 alussa "toivomussopimuksessa", jossa palvoja lupautuu tuomaan ihmisiä Weiming-temppeliin ja kertomaan jänisjumalasta, jos hän saa häneltä apua. Samalla tavalla *fu*-talismaania voidaan verrata "kauppakuittiin", joka todistaa taikavoiman ostoksen oikeaksi (Bumbacher 2012, 6).

Talouden ja uskonnon suhteesta paras esimerkki on antropologi Robert Wellerin tutkimus "Kahdeksastatoista kuninkaasta" (1994). Weller kertoo työssään Taiwanissa olleen kummituksille omistettu kultti, joka tarjosi apua uhkapeleissä ja perinteisen suitsukkeen sijaan temppelissä tarjottiin tupakkaa, mikä viesti moraalittomuudesta ja täten valmiudesta auttaa asioissa, joihin ei välttämättä saanut apua muista temppeleistä (1994, 147-148).^{xxi} Wellerin mukaan kultti edustaa uskonnon individualististen puolten kasvua muuttuvien taloustilanteiden myllerryksessä 70- ja 80-luvuilla (1994). Hän kirjoittaa: "Parin viimeisen vuoden taloudelliset epävarmuudet, ja kun työvaltaiset, pienet yritykset eivät enää ole tuottoisia, ovat voimistaneet markkinoihin liittyviä kilpailun ja epävarmuuden tunteita. Moraalittomien kummituskultti on ainut tapa tulla toimeen tällaisissa olosuhteissa. Se kasvaa kansanuskoisista toiminnoista, jotka resonoivat läheisesti ei yhteisön, perheen, yhteisön hyvän tai jaettujen moraalien vaan individualismin, hyödyllisyysajattelun ja ennustamattomien, moraalittomien markkinoiden kanssa (1994, 162). Kansanuskoisista toiminta oli "palvelu palkkiota vastaan" (Weller 1994, 154).

Tämä vaihdannallisuus nostaa esille uskonnollisten markkinateorioiden ongelmakohdan: mikä on noiden markkinoiden valuutta? Jotkut teoreetikot ovat ehdottaneet, että uskonnollisilla markkinoilla harjoitettavaa toimintaa ja hyveen kerrytystä voitaisiin tarkastella esimerkiksi moraalisen, spirituaalisen tai uskonnollisen pääoman termin seuraten jälleen Pierre Bourdieun teorioita (Berling 1985, 208; Verter 2003; Stark ja Finke 2000, 124; ks. myös Weller 2012; Fan ja Whitehead 2011, 19). Toiset ovat haastaneet myös koko taloutteen ja markkinoihin liittyvän lähestymistavan argumentoiden jumalien ja ihmisten väliset suhteet olevan lähempänä lahjanvaihtoa kuin markkinoita (esim. Palmer 2011). Tämä näkyi jo pienessä eleessä temppelillä: kun palvojat esimerkiksi maksoivat käsinkirjoitetusta amuletista tai ostivat temppelin tarjoamia uhrilahjoja, raha sujautettiin pikaisesti punaiseen kirjekuoreen ja kassalaatikkoon, joka oli täynnä muita punaisia kuoria. Näitä punaisia kuo-

^{xxi} Weiming-temppelissä myös Kahdeksankätisen Monen Taidon Kunnioitetun vieressä oli tupakkaa, mutta sitä ei tarjottu missään vaiheessa jumalille samalla tavalla kuin Wellerin tutkimuksessa (ks. kuva 6).

ria käytetään normaalisti lahjoja annattaessa, mikä viittaakin siihen, että Palmer on oikeassa korostaessaan lahjanvaihtoa. Samalla tavoin myös temppleri kieltää vaihdannallisen ajattelun, vaikka tämän alaluvun alussa lainaamani teksti näyttäisi sitä edustavan. Eräässä tempppelin seinällä olevassa tekstissä lukeekin selvästi, että: ”jumalten kanssa suhteiden muodostaminen muistuttaa tietenkin ihmisten välistä luottamuksen rakentamista; jumalia ei pidä lähestyä rukoilemaan kaupankäynnin asenteella (交易的心態 *jiaoyi de xintai*). Samalla tavalla toisessa tekstissä myös korostetaan, miten jumalan ja ihmisen pitää olla tuttuja (熟悉 *shuxi*). Jumalat ovatkin lähempänä ystäviä, joiden apuun voi tarvittaessa luottaa, kunhan heidän kanssaan on rakentanut tarpeeksi vahvan suhteen. Jumalia kuten ihmisiä ei pidä kohdella kuin työkaluja, joiden apuun turvaudutaan vain tarvittaessa ja muuten hävitään ”varjoa tai jälkiä jättämättä” (無影無蹤 *wuyin-wuzong*), kuten tempppelin samaisessa tekstissä sanotaan (ks. myös Ahern 1981, 99). Nämä ilmaisut ehdottavat, että ihmisten henkilökohtaiset suhteet ja lahjanvaihto ovat lähempänä uskonnon toiminnan periaatteita, vaikkakin siitä puhuttaessa hyveenä on helpompi hyödyntää ihmisille tuttua talouden kieltä.

Hyve terminä muistuttaa, että toiminnan keskiössä ovat juuri moraalisäännöt. Weiming-temppeleissä jumalat eivät suostu toteuttamaan huonoja toiveita ja hyveen kerryttäminen tarkoittaa hyvien toimien tekemistä. Tässä se yhdistyy keskeisesti karman (業 *ye*) käsitteeseen. Yhdessä tempppelin seinällä olevassa tekstissä selitetään karman toimintaa ja sitä, miten se liittyy ihmisten parisuhteisiin. Tekstissä karma rinnastetaan pankkitilille tai pankkikirjaan kertyviin maksuihin ja tuloihin (ks. Brokaw 2014). Tarkemmin sanottuna niistä muodostuu velkoja (債 *zhai*), joita sinulla on ja joita sinulle ollaan velkaa. Näiden suhde on myös tärkeä sillä, jos kumppaneiden hyvän tai huonon karman erotus on liian suuri, johtaa se ongelmiin parisuhteessa. *Yuan* muodostuu tästä velasta, joka vetää ihmiset yhteen, mahdollistaen velan takaisinmaksun:

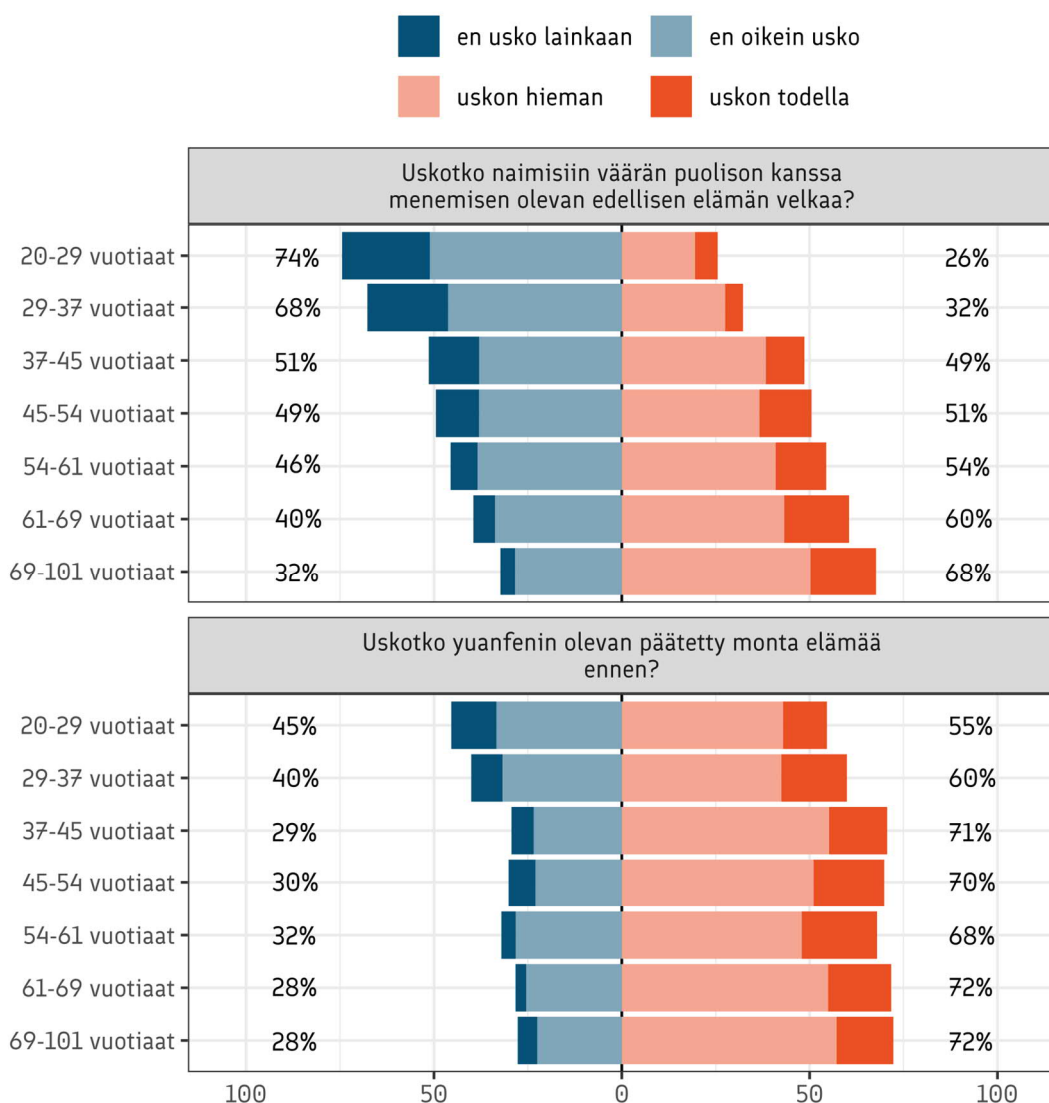
”Meille velkaa olevat ihmiset (velalliset), syntyessään tähän maailman, muuttuvat meidän tämän elämämme hyväksi yuaniksi [...] Maksettaessa takaisin velkaa (hyvää karmaa (hyvää velkaa)), tulemme hartaasti kohteilemaan hyvin kumppaniamme ja jopa rakastaa häntä”

Tämä ajatus velasta on myös keskeinen Marcel Maussin teorioissa, joissa lahjan saaminen muodostaa myös takaisinantamisen velan (1999). *Yuanfen* voidaankin siis tulkita olevan vaihdon ja vastavuoroisuuden ilmentymä, jossa henkilöt muodostuvat, kutovat itsensä “[...] lahjoilla, antamisilla tai irtautumisilla muista” samalle vetäen osia itseensä toisesta vaihdon aikana (Mosko 2010, 18; Palmer, Tse, ja Colwell 2019, 907). Se on osoitus siitä, että ihminen on sitoutunut toiseen henkilöön tai jumalaan jakautumisen prosessissa (Palmer, Tse, ja Colwell 2019, 906).



Kuva 15: Syyn ja seurauksen toiminnan esimerkkejä. Ensimmäisessä kuvassa hyvien tekeminen sitoo yuania ja tuloksena vaimo ja miniä ovat kauniita ja hyveellisiä. Alakuvassa viha johtaa siihen, ettei pysty kasvattamaan oikein poikaansa. Alkuperäinen teos 70-luvulla julkaistu sarjakuva, joka pohjautuu buddhalaiseen teokseen 三世因果經 *sanshi yinguo jing*. Kuvan lähde: YOYOMAN 2008 (ks. myös Chau 2011a, 69, jossa tarkastellaan samaa teosta).

Hyvän tai pahan karman vuoksi ihmiset ovat sitoutuneet toisiinsa *yuan*illa: hyvä *yuan* johtaa hyviin ihmisten kanssa kohtaamiseen, kun taas huono *yuan* johtaa huonoihin kohtauksiin. Ajattelu on hieman samanlaista kuin syyn ja seurauksen (因果 *yinguo*) ajattelussa, mutta tulkitsemme, että *yuan* korostaa enemmän suhteita ja kohtauksia, jotka ihmiset kokevat elämässään eikä niinkään kaikkea onnea ja epäonnea, mikä ihmisten tielle osuu. On kuitenkin huomautettava, että temppelillä ei korostettu kuvassa 15 näkyvällä tavalla karman negatiivisia vaikutuksia. Pikemminkin sen merkitykset olivat yleensä positiivisia tai sen avulla voitiin pohtia vaihtoehtoisia tuloksia samanlailla kuin Heger huomauttaa mannerkiinalaisten opiskelijoiden *yuanfen* käsityksistä (2015, 151–54). Lisäksi toiset tutkijat ovatkin huomauttaneet, että Taiwanissa jotkut uskonnolliset johtajat ovat alkaneet korostaa karman hyviä puolia nostattaakseen ”kansalaismyötätuntoa” (engl. *civic compassion*) rankaisevan karman sijaan (Fan ja Whitehead 2011, 27). Tämä positiivisten aspektien korostaminen nykypäivänä näkyy myös tilastoissa (katso kuva 17). Nuoremmalle sukupolvelle *yuanfenin* merkitys on pienempi, mutta se on silti selvästi merkitsevämpi kuin negatiivisemmin muotoiltu velan käsitys, jossa ”karma rankaisee” ihmistä saattamalla hänet yhteen huonon puolison kanssa. Temppelillä noiden velkojen kielteisiä puolia ei korostettu, vaan ohjeistuksen painotuksena oli, kuinka asioita voidaan parantaa. Haastattelemani ihmiset eivät myöskään nostaneet esille, että heidän huonot parisuhteensa olisivat olleet jonkinlainen rankaisu huonosta karmasta tai huonosta velasta johtuva suhde.



Kuva 16: TSCS 2019 -kyselyn tuloksia karmaan liittyvistä uskomuksista ikäryhmittäin.

Uskonnollisen toiminnan näkökulmasta parisuhteen ylläpidolle on keskeistä tämän velan hallinta. Kuten luvussa 5 keskustelin, TBK:lle oli tyypillistä taikuuden ja itsensä kehittämisen modaliteettien yhdistäminen. Nämä modaliteetit liittyvät keskeisesti myös tähän karman epätasapainoon ja parantamiseen, sillä temppele ehdottaa, että parisuhteen karmisia puolia pystytään hoitamaan kahdella keinolla: 1) kontrolloimalla osapuolten välisen karman erotusta ja 2) täydentämällä karmisia varastoja. Ensimmäinen keskittyy erilaisien hyvien töiden tekemiseen: hyväntekeväisyys (kiin. 佈施 *pushi*, sanskr. dana), *fahuihin* osallistuminen, yhteisiin meditaatioharjoitteisiin osallistuminen, sutrien lukeminen jne. kaikki kerryttävät hyvää karmaa. Toinen antaa esimerkiksi "naimaonnen varastojen täydentämisen", jolla tarkoitetaan suurten määrän rituaalirahan polttamista kerralla. Temppelellä on mahdollista ostaa varastopaketteja (庫 *ku*), jotka sisälsivät rituaalirahaa ja poltettaisiin palvojan nimissä. Näin ihminen voi maksaa pois velkojaan ja kerryttää hyvää karmaa.

Näiden kahden välillä on helppo vetää yhteys käytännön ja henkisen kasvun modaliteetteihin: ensimmäinen pyrkii kasvattamaan henkilön omaa toimintaa ja moraalista tietoutta, mikä lopulta voi johtaa, että henkilöstä tulee mestarin oppilas (ks. luku 5). Toinen taas pyrkii, jos ei välittömästi niin ainakin nopeasti ja käytännöllisesti, parantamaan ihmisten karmaa ja täten heidän parisuhteitaan. Toinen liittyy myös keskeisesti taikavoiman talouteen, sillä henkisen kasvun modaliteetit eivät vaadi niin suurta rahallista panostusta, kun taas toisessa rahallinen panostus on tarpeen. Molemmat kuitenkin kerryttävät hyvettä, joka lopulta voi ilmetä jänisjumalan apuna parisuhteissa.

8.2 Myötävärähtelyä ja vastakaikua

On Taipei Pride. Olen kulkenut HLBTQ-yhteisön kanssa ison osan Aasian suurimman Pride-kulkueen matkasta Taipein keskustassa. Kaupunki näyttäytyy erilaiselta autotien keskeltä katsottuna. Kirjava joukko ihmisiä Taiwanista ja kaikkialta maailmasta on vallannut kadut, joita normaalisti hallitsevat autot ja äänekkäät skootterit. Väkijoukko valuu hitaasti pienemmiltä teiltä isommille ja lopulta pääsemme Ximeniin eli Länsiportin alueen läpi kulkevalle nelikaistaiselle autotielle. Väkijoukko, Pridelle ominaisesti, on pukeutunut värikkäästi, näyttävästi ja paljastavasti - tosin ei ehkä niin paljoa kuin mitä olen aikaisemmissa nähnyt Pride-kulkueissa. Olen etsinyt kulkueen keskeltä jänikseksi pukeutuneita ihmisiä, mutta olen vain löytänyt muutaman Playboy-pupun, painotus sanalla boy. Juttelen yhdelle joukossa olleelle kävelijälle tutkimuksestani ja hän kertoo, ettei ole käynyt temppelillä, mutta on kuullut siitä kavereiltaan. "On kiva, että on olemassa jumala, joka suojelee homoja" hän toteaa ja jatkaa "ja on kiinnostavaa, miten se on rakennettu [engl. constructed].

27. lokakuuta 2018, Taipei

Weiming-temppeli tarjoaa HLBTQ-ihmisille henkilökohtaisemman mahdollisuuden osallistua uskontoon ja monet ihmiset kuvailivat temppelillä käyntiä positiivisena voimana tai kokemuksena. Lisäksi yllä oleva kommentti nostattaa esille, miten jänisjumala vetoaa myös ihmisiin, jotka eivät välttämättä muuten tunne taolaisuutta tai kiinalaista kansanuskoa omakseen. Tähän mennessä työssäni olen perehtynyt laajasti Weiming-temppelin uskonnolliseen toimintaan ja siihen, miten se liittyy Taiwanin historiaan. Uskonto on myös kuitenkin äärimmäisen henkilökohtaista ja uskonnollisia kokemuksia löytyy laidasta laitaan. Tässä alaluvussa tarkastelen, miten haastattelemani ihmiset kokivat jänisjumalan avun tai merkityksen itselleen. Keskityn tässä Zachin, Miluon, Cangmingin tarinoihin.

Heidän kertomuksissansa esiintyi eniten ”merkkejä” (engl. *signs*), kuten Cangming niitä kutsui, jänisjumalan avusta. Lisäksi näissä tarinoissa ilmenee, kuten Hegerin tutkimuksessa, *yuanfen* kolme piirrettä: niillä on henkilökohtainen merkitys, ne ovat positiivisia tai ne tulkitaan positiivisina, vaikka tapahtumat eivät olisi tapahtuneet niin kuin henkilö olisi aluksi toivonut, ja ne ovat vaikeasti selitettävissä rationaalisin keinoin (2015, 152). Toisaalta, kuten Taiwan Pridessä tapaamani ihminen tai Dorothy osoittavat, eivät temppelin merkitykset rajoitu vain uskonnolliseen apuun. Jopa ei niin uskonnolliset ihmiset saavat vastakaikua omille kokemuksilleen uskonnollisessa maailmassa temppelin kautta, mikä antaa heille positiivisia kokemuksia.

Ihmiset kokevat jänisjumalan avun ja merkitykset omassa elämässään hieman eri tavoin. Ihmiset kokevat heidän ja jänisjumalan välillä tapahtuvan merkkejä (感應 *ganying*), jotka ilmentävät jänisjumalan apua. Tämä *ganying* on ihmisten henkilökohtainen kokemus jänisjumalan voimasta. *Ganying* voidaan ymmärtää myös vuorovaikutuksena, joka tapahtuu jopa pitkien matkojen päästä (Goossaert ja Palmer 2011, 21). Lin Wei-Pingin mukaan nämä merkit välittyvät ihmisten ja jumalten välillä *yuanfenin* kautta: ”heidän [Linin tutkimien henkilöiden] näkökulmastaan on olemassa erityinen, kosminen side (yuan tai yuanfen), joka yhdistää heidät kyseiseen jumalaan, mahdollistaen eräänlaisen resonanssin (*ganying*) heidän välillään.” (2015, 199) Juuri tällainen resonanssi, myötävärähtely, ja perinpohjainen kaiken yhteys, palauttaakin meidät luvun 2 taolaisuuden käsitteisiin kaiken ykseydestä. *Ganying* on resonointia, joka:

[r]iippuu alati muuttuvasta ympäristöstä, kun riippuvuuksien ketjut vaikuttavat toisiinsa (tai resonoivat) toisten ketjujen kanssa, kutovat ne monimutkaisen resonoivien kuitujen kankaan, joka muodostaa kymmenen tuhannen asian [taolainen termi kaikelle olemassa olevalle] ja universumin tekstuurin. (LeBlanc 1995, 74)

Tämä resonointi ilmenee ihmisten elämässä ja se toimii merkkinä jumalten voimasta. Jänisjumalan kohdalla tämä resonointi näkyy erinäisinä vaikutuksina ihmisten välisiin suhteisiin. Analyytisesti tämä resonointi voidaan tulkita Birgit Meyerin kokemuksellisinä muotoina, jotka ovat hyvin joustavia ja tilannesidonnaisia verrattuna muihin modaliteetteihin (2020). Joissakin tapauksissa kokemuksiin liittyvät talismaanit, jotka vahvistivat kokemusta, mutta tyypillisesti ne olivat vain pelkkiä tunteita tai tulkintoja siitä, että jänisjumala oli heitä auttanut. Tämän vuoksi Cangmingin termi ”merkki” kuvastaakin näitä kokemuksia hyvin. Kokemukselliset muodot liittyvät kuitenkin siihen, että ennen merkkien saamista ihmisten on hyödynnettävä kokemuksellisia muotoja, jotta he loisivat suhteen jänisjumalan kanssa.

Yksikään haastattelemistani henkilöistä ei raportoinut, että he olisivat saaneet jänisjumalan apua sitä pyytämättä. Temppeleillä erityistä apua ja neuvoa pyytäessä (問事 *wenshi*, myös 辦事 *banshi*) he myös saivat Mestarilta läksyjä ja tehtäviä, jotka auttaisivat heitä parantamaan heidän hyvettään ja tuomaan heidät lähemmäksi jänisjumalaa.^{XXII} Nämä tehtävät saattoivat sisältää jänisjumalan koko nimen toistamista rukoiluna, sutrien lukemista useita tuhansia, jopa kymmeniä tuhansia kertoja. Määrät olivat valtavia, sillä esimerkiksi Andrew ei ollut vielä saanut haastattelun aikaan valmiiksi omia, pari vuotta aikaisemmin saatuja tehtäviään. Toisaalta rukoilua pystyi harjoittamaan missä tahansa ja Cangming naureskelikin tehneensä niitä kävellessään tai koulussa kesken tunnin mielessään. Lisäksi Mestari saattoi ohjeistaa henkilöitä ostamaan *ku*-paketteja tai vapauttamaan eläimiä hyvän karman toivossa.

Kun henkilö oli tehnyt tietyn verran tällaisia toimintoja, hänen ja jänisjumalan välille saattoi muodostua suhde, mikä myös mahdollisti resonoinnin. Cangmingin ja Zachin tarinat ovat melko samanlaiset. Cangming kertoi, miten hän oli kokenut ehkä eniten merkkejä kaikista Weiming-temppeleissä käyneistä henkilöistä. Tämä johtui hänen mukaansa siitä, että hän oli buddhalainen ja täten tiesi karman toiminnan periaatteet ja osasi rukoilla kunnon. Cangming pyysi jänisjumalalta apua ex-poikaystävänsä kanssa yhteen palaamiseen. Vähitellen, kun hän oli tehnyt läksyjä, niin yllättäen hänen ex-poikaystävänsä otti häneen yhteyttä. Hän peräti kysyi Cangmingilta, oliko hän tehnyt jotakin hänelle, esimerkiksi laittanut loitsun hänen päälleen, koska hän näki Cangmingista jatkuvasti unia. Isoin merkki Cangmingille kuitenkin oli jonkin aikaa myöhemmin tapahtunut merkki. Tällä kertaa jänisjumala johdatti Cangmingin samalle kuntoilukeskukselle exänsä kanssa.

Samalla tavalla Zach, Taipeiissa asuva matkailualalla työskentelevä nuori mies, kertoi kuinka, tehtyään rukouksia ja muita tehtäviä noin kolme viikkoa, hän sai yhteyden ex-poikaystävänsä. Hän myös kertoi, kuinka hänen talismaanin saamisessaan kesti jonkin aikaa ja hän joutui käymään temppeleillä useamman kerran. Hän kuitenkin näki tämän positiivisena asiana ehdottaen, että jänisjumala oli pitänyt hänestä ja halusi tutustua häneen paremmin ja tutustuttaa hänet myös temppeleihin. Molempien kohdalla, harmillisesti, parisuhteet olivat päättyneet ongelmiin. Zachin suhde oli ajautunut ongelmiin jo aikaisemmin ja he olivat poikaystävänsä muuttaneet erilleen.

^{XXII} Tämän toiminnasta en tiedä enempää, sillä se ei kentällä tai myöhemmin tullut erityisesti esille, mutta se vaikuttaisi olevan kiintoisa tutkimuksen kohde, sillä muissa tutkimuksissa se liittyy henkimeedioiden toimintaan heidän antaessaan ohjeita ihmisille (Chao 2002, 130).

Vajaa viikko ennen haastattelua, hänelle oli myös selvinnyt, että mies käytti laittomia huumeita, mikä oli ajanut Zachin rukoilemaan jänisjumalalta apua päivittäin. Cangmingin tapauksessa hänen ja exänsä suhteet eivät kuitenkaan lopulta lämmenneet niin paljoa:

Cangming: Halusin parisuhteen, mutta jänisjumala, hänen mielestään se ei ollut minulle. Näin minä sen tulkitsin, minusta hän tietää, että suhde oli minulle huono, ja että ansaitsen parempaa, paremman henkilön, paremman parisuhteen. Ansaitsen enemmän rakkautta, joten hän opetti minulle, miten päästää irti, ja miten olla kypsempi parisuhteissa.

Samalla tavalla Zach sanoi, että jänisjumala oli paljastanut ex-poikaystävän huumeongelman, mitä hän piti osoituksena ”ettei hän ollut sopiva kumppani”. Myös temppeliläiset olivat sanoneet hänelle, ettei poikaystävä sovi hänelle. Hän kuitenkin sanoi edelleen välittävänsä hänestä ja toivoi jänisjumalalta apua suhteen selvittämiseen.

Näissä tapauksissa jänisjumalan apu liittyi keskeisesti *yuanfenin* romanttisiin puoliin. *Yuanfen* ei kuitenkaan ole pelkästään parisuhteisiin liittyvä asia, se voi olla myös suhde ihmisen ja uskonnon välillä. Tämänlaisen kokemuksen tulkitsi Miluo. Hänellä oli myös ollut pitkään ongelmia ihastuksensa kanssa, jonka vuoksi hän oli tullut temppelille pyytämään apua. Hänellä oli myös elämässään muita ongelmia mielenterveytensä ja perheensä kanssa, mitkä kumpusivat hänen tyytymättömyydestään työtilanteeseensa. Hän, kuten monet muutkin taiteilaiset homomiehet, ei ollut avoin seksuaalisuudestaan vanhemmilleen. Jänisjumala ja Weiming-temppeli esittäytyivätkin hänelle turvapaikkana ja ”melkein kuin kotina”, jonne jänisjumala johdatti hänet tarpeen tulleen. Miluo kertoi minulle tarinan, kuinka hän oli eräänä iltana ollut syömässä kavereidensa kanssa, mutta jostain syystä heille oli tullut käreää ja hän lähti paikalta. Silloin hänestä tuntui, että hänen pitäisi mennä Weiming-temppelille, jossa olimme syömässä illallista. Miluo tulkitsi tämän seuraavasti:

Miluo: [Weiming-temppeli on] erittäin lämmin, toki, toki voidaan verrata muihin temppeleihin niin Weiming-temppeli muistuttaa kotia, sinä varmaan jo tiedätkin, mutta yksi erittäin tärkeä syy miksi olen hyvin liikuttunut. Uskon, että daye, hän tiesi, että olin, oli tapahtunut tällä lailla [käreää ihastuksen kanssa ravintolassa], hirveän vaikea asia, joten hän vei minut mukanaan, syömään [Weiming-temppelille].

Keväällä Miluo myös hakeutui Mestarin oppilaaksi, mikä kertoo hänen ja Weiming-temppelin syvästä suhteesta. Tässä tapauksessa jänisjumalan apu nähtiin johdattavan henkilön temppelin hoiviin.

Hänen kuvauksestaan tulee myös ilmi temppelille keskeinen ”lämmin” tai ”positiivinen” ilmapiiri, mikä toistui muidenkin henkilöiden kuvauksissa. Tämä heijastaa temppelin HLBQT-ystävällistä ilmapiiriä. Ainoastaan Jacqueline ja Andrew olivat kokeneet uskonnon ja heidän seksuaalisuutensa kanssa suoranaisia ongelmia:

Jacquelinelle tämä oli kristinuskoisten ihmisten homofobinen asenne taiwanilaisessa yhteiskunnassa. Andrewn kokemus taas liittyi kansanuskoon. Andrew oli hyvin keskeisessä asemassa temppelin toiminnassa, sillä hän pyöritti monia arkipäiväisiä asioita temppelillä, koska hän ehti töittensä takia olla paljon temppelillä. Yllätyinkin kovasti ensimmäisellä kerralla, kun Andrew ei ollut temppelillä, koska oli pitämässä viikoittaista vapaapäiväänsä. Haastattelussaan hän kertoi, kuinka oli mennyt temppeliin ensimmäistä kertaa vuonna 2016 jänisjumalan ja HLTBQ-myönteisyyden sekä aikaisemman negatiivisen kokemuksen takia:

Andrew: [...] ja siksi, että se on HLTBQ-ystävällinen. Muissa paikoissa, missä kysyt heidän vastaanottopisteestään ennustuksia, sinun pitää olla hirveän varovainen, koska et tiedä onko hän HLTBQ-ystävällinen vai ei. Esimerkiksi kun hän kysyy sinulta, mikä sinun ongelmasi on ja vastaat ömm minun parisuhteeni, parisuhteessani on jotain ongelmia ja hän vastaa, mikä on ongelma, [ja kun vastaat] poikaystävä, hän saattaa (matkii yskäisyä) poikaystävä? Koska kävin muissa temppeleissä, tällaista ennustusten kysymistä varten, ja se henkilö vain katsoi minua ja kysyi siis, sinä pidät, oletko joku homo vai mitä, ja sanoi ettei hän voi auttaa, paranna itseäsi tai jotain sellaista.

Andrew oli ainut henkilö, joka mainitsi negatiiviset kokemukset muissa temppeleissä, mutta on hyvä huomauttaa, että normaalisti ihmisten ei tarvitse kertoa tarvitsemastaan avusta kenellekään vaan he voivat rukoilla suoraan jumalille, joten seksuaalisuus ei ole uskontoon osallistumisen este ihmisille.

Kuitenkin Weiming-temppelin HLTBQ-ystävällisyys on selvästi haastattemilleni ihmisille hyvin positiivinen piirre ja harvinaista muihin temppeleihin verrattuna. Ihmiset, jotka eivät välttämättä kokeneet tai saaneet uskonnosta niin suuria uskonnollisia kokemuksia, jotka he tulkitsisivat samalla tavalla kuin Zach tai Cangming, kokivat silti temppelissä käymisen mieleiseksi. Tästä ehkä paras esimerkki oli Dorothy, jonka kommentit jänisjumalan läheisyydestä annoin alaluvussa 5.3. Vaikka tuossa kommentissa näkyykin, että hän kokee jänisjumalan olevan lähempänä häntä ja hänelle on helpompi rukoilla, hän myös useampaan kertaan haastoi oman uskonnollisuutensa sanomalla, ettei hän oikein usko mihinkään ja että molemmat buddhalaisuus ja taolaisuus ovat naurettavia. Kuitenkin Weiming-temppeli ja jänisjumala esittäytyivät hänen kommentissaan ”positiivisina voimina tai energioina” ja tai ”rauhottavina kokemuksina”, mikä kertoo niiden positiivisesta merkityksestä hänen elämälleen. Samalla lailla temppelillä käyvät myös turistit ja jopa suomalaiset tutkijatkin, jotka tuntevat jotakin kiinnostusta ja vetoa uskontoon, johon heillä ei ole muuten minkäänlaista yhteyttä, pelkästään siksi, että se on HLTBQ-myönteinen.

Tässä luvussa ja laajemmin tässä osassa, olen keskustellut jänisjumalan merkityksistä nykypäivän Taipeissa ja kuinka se osallistuu taikavoiman markkinoille. Vaikka taikavoiman markkinateoria selittää ja auttaa hahmottamaan uskonnollisen toiminnan maallisia puolia, se ei kuitenkaan ota tarpeeksi huomioon niitä uskonnollisia kokemuksia ja merkityksiä, joita ihmisille syntyy myös uskonnollisten kontekstien ulkopuolella. Tällaisten kokemusten taustalla ovat käsitykset karmasta ja kohtalokkaista suhteista ja aineelliset uskonnon harjoittamisen toiminnot, jotka muodostavat verkoston, jossa ihmiselämä muodostuu.



Lopputulemat

Usko, niin kuin myös pelko tai rakkaus, on voima, joka pitää ymmärtää niin kuin ymmärrämme suhteellisuusteorian tai epävarmuus periaatteet: ilmiö, joka määrittää elämämme suunnan. Eilen elämäni oli menossa johonkin suuntaan, tänään johonkin toiseen. Eilen uskoin, ettei minusta olisi ollut siihen, mitä tänään tein. Nämä voimat tekevät ajan ja avaruuden; nämä voimat, jotka muokkaavat ja muovaavat, miten kuvittelemme elämämme, alkavat paljon ennen kuin synnymme ja jatkuvat pitkään kuolemamme jälkeen. Elämme ja valintamme ovat kuin kvanttiratoja, ovat ymmärrettävissä vain hetkestä toiseen. Jokainen risteymä, jokainen kohtaaminen antaa uuden mahdollisen suunnan. (Wachowski, Tykwer, ja Wachowski 2012) oma käännös)

Näin kuvailtiin uskoa ja rakkautta Lana ja Lily Wachowskin elokuvassa *Pilvikartasto*, joka pohjautuu David Mitchelin samannimiseen romaaniin. Nostan tämän teoksen työni loppuun, sillä siinä käsitellään paljon samoja aiheita, jotka liittyvät laajemmin myös työhöni: karma, uudelleensyntymä ja tietenkin luvussa 7 käsitelty karminen suhde, joka saattaa yksilöt aina uudestaan yhteen ajan ja avaruuden halki. *Pilvikartaston* nostin esille sen vuoksi, että se mielestäni korostaa paremmin sitä antropologian puolta, joka keskittyy yhtenäisyyteen eli siihen, mikä meitä yhdistää tai ainakin voisi yhdistää jollakin asteella. Se myös muistuttaa minua Michael Lambekin kuvauksesta niin sosiaalisesta elämästä kuin uskonnoistakin ja miten: "[s]osiaalinen elämä tapahtuu ajallisesti ja muuttuu riippuen monista voimista ja vastavoimista. Sitä voidaan verrata säähän, mikä on metafora jollekin kurittomalle, rajattomalle, jatkuvassa liikkeessä, muttei vain yhteen suuntaan [...]" (2014, 21–22).

Tässä osassa tarkastelen lyhyesti vielä yleistä uskontoteoreettista kysymystä siitä, mikä on uskonnon perimmäinen tarkoitus. Kuten työni alussa mainitsin, antropologien tehtävänä, Michael Jacksonin mukaan, on tarkastella: "miten etnografiset tutkimukset yhdestä yhteiskunnasta voivat kertoa jotakin ihmisen olemassa olostä [engl. human condition], ja miten yksilöiden eletty kokemus on yhdistynyt perinteiden, historian, lajimme biologian virtuaalisiin todellisuuksiin, jotka ylittävät yksittäisen ihmisen elämän" (1998, 3). Ennen loppupäätelmien tekemistä palaankin tähän tehtävään, sillä näen kaiken tämän uskontoteorian ja Taiwanin yksityiskohtaisuuksien jälkeen päätyneeni hyvinkin yleismaalliseen aiheeseen tai ainakin helposti samaistuttavaan aiheeseen.

9 Rakastaa, ei rakasta, rakastaa, ei rakasta...

Pilvet, ainaisesti muuttuvina, liikkuvina, ovatkin *Pilvikartaston* metafora sille, miten ihmisyyks on saman aikaisesti pysyvää ja jatkuvan muutoksen tilassa. Erilaiset virtaukset, voimat, muuntavat ja muuttavat pilvien suuntaa, kuten ihmiselämänkin suunta muuttuu. Olen yllä työssä pohtinut laajasti Taiwanin historiaa, erilaisia uskontoteorioita, jänisjumalan tuloa Taiwaniin ja sitä, miten hän auttaa ihmisiä. Vaikka Taiwan ja taiwanilainen kansanusko saattavat vaikuttaa kaukaisilta, näen kuitenkin, että kaikkien näiden keskustelujen kautta, olen päätenyt asian äärelle, joka on melkein pä yleismaailmallinen. Näin lopuksi haluaisin ehdottaa näkemystä uskonnosta ja sen yleisestä tarkoituksesta. Tämä näkemys on ihmiselon epävarmuuteen vastaaminen. Olen valmis uhraamaan kaikenlaiset antropologialle tyypilliset tarkastelut, yksityiskohtaisuudet ja terminologiset pohdinnat ehdottaessani, että ihmissuhteet ovat pohjimmiltaan kaikki epävarmoja ja varsinkin parisuhteet niiden odottamattomien alkujen ja loppujen vuoksi sitäkin enemmän. Tällaisten epävarmuuksien ratkaisemiseksi on erinäisiä ratkaisuja. Yksi tällainen ratkaisu on se, jossa kukan terälehtiä nypitään vähitellen selvittämään, ainakin hetkellisesti, rakkauden mahdollisuutta.

Yuanfen parisuhteiden metaforana tuo esille ihmissuhteiden sotkuisuuden. Antropologit ja tutkijat ovat huomanneet tämän narujen ja solmujen yleisen käytön ihmissuhteiden metaforana ja sitä on myös hyödynnetty paljon antropologiassa analyyttisenä terminä (ks. Metzner 1985; Green 2014). Michael Jackson kirjoittaa:

Silti kaikissa ihmisyyhteisöissä, näemme dramaattisen eron tarpeen tai paikollista, olosuhteet ja tapahtumat joihin ihmiset ovat sidottuina, ja vapauden, mikä on jäsennetty syntymän aiheuttamien syiden höllentämisen, sidosten avaamisen tai karkaamisen mahdollisuuksina. Yliyksilöllisyys [engl. intersubjectivity] on kiistanalaista ja epävarmaa – sidosten ja umpisolmujen, onnistumisten ja turhautumisten pulma [...] (2016, 164)

Ihmissuhteet ovat epävarmoja ja uskonnolla on keinot auttaa tässä. Tähän epävarmuuteen on kiinnitetty jo paljon huomiota. Esimerkiksi antropologi Robert Weller yhdistää 70- ja 80-lukujen talousmyllerryksen uskonnollisiin muutoksiin, joissa korostettiin rahan ansaitsemista ja henkilökohtaista etua (1994). Rituaalit, kuten avun tai talismaanin pyytäminen jänisjumalalta voikin olla keino auttaa tässä ahdistuksessa. Ennustuskapuloita heitellessä palvojan on mahdollista saada "hetkellinen varmuus" siitä, miten tulisi toimia tai mitä hänen tulisi ajatella. (Jackson 2012, 45). Tämä saattoi olla joillekin riittävä apu temppelistä, vaikkeivat he saisikaan samanlaisia uskonnollisia kokemuksia, kuten edellisen luvun henkilöt saivat. Tämä näkemys on ollut läsnä jo pitkään antropologiassa ja esimerkiksi Bronislaw Malinowski hahmottikin juuri taikakeinoja eräänlaisina psykologisina epävarmuuden hallintakeinoina (Malinowski 2004).

Jackson kuitenkin huomauttaa, että tällaista toimintaa ei pitäisi jättää pelkästään uskonnon varaan vaan antropologien pitäisi huomioida, että monet toiminnot, niin maalliset kuin uskonnollisetkin ohjaavat epävarmuutta, joka ilmentyy:

[...] ahdistuksena työpaikan menettämisestä, tunkeilevina katseista, sairastartunnoista, terroriuhkista, pahoinpitelyistä tai avaruusalusten sieppaamisesta [...] (2016, 22)

Laajemmasta kosmologisesta näkökulmasta *ganying* ja *yuanfen* selittävät odottamattomia tapahtumia ja antavat voimaa uskonnollisille kokemuksille, mikä myös vahvistaa tuota varmuutta asiantilanteesta hieman, kuten noituus azandejen keskuudessa (Evans-Pritchard 1963). Tietenkään uskonto ei anna pelkkiä vastauksia, vaan karma antaa myös paljon ajateltavaa oikein toimimisesta ja oman toiminnan korostamisesta, mikä protestanttisen etiikan lailla saattaa luoda uusia ahdistuksen muotoja (Weber 1990, ks. myös Sangren 2017, 182). Tietenkään valtio, tiede tai muut keinot eivät voi vastata tai selittää asioita, kuten uskonto pystyy. Vielä ei ole kaiken kattavaa rakkauden teoriaa, joka selittäisi miksi ihmiset rakastuvat toisiinsa tai miksi jotkut parisuhteet toimivat ja toiset eivät. Juuri tämän takia kiinalainen kansanusko on selvinnyt valtion yrityksistä muuttaa ja hävittää sitä, koska se vastaa ihmisten arkipäiväisiinkin huoliin ja on pysynyt relevanttina.

Weiming-temppeli on yksi osoitus tästä mukautumisesta: jänisjumalan tarina kertoo, miten uskonnolliset merkitykset elävät ja saavat voimansa ihmisten toiminnasta. Uskonnolliset järjestelmät, kuten taolaisuus, jota temppeli sanoo edustavansa, on toistuvasti osoittanut mukautumiskykynsä virraten muiden uskontojen kanssa ja tarpeen tullen sekoittuen niihin. Uudet yhteiskunnalliset olosuhteet ja teknologiat tuovat toki mukanaan muutoksia. Uskonnot Taiwanissa ovat pystyneet mukautumaan aikojen mukana. Kuten Benjamin Brose tiivistää Zhu Bajien kultin merkitysten säilymistä:

Tiettyjen rituaalien yksityiskohdat ja paikallaolevien jumalien identiteetit saattavat muuttua ajan ja paikan myötä, mutta riittien perimmäiset rakenteet ja tarkoitukset pysyvät usein samana. Tämä johtuu osittain siitä, että ne ongelmat, joita rituaalit pyrkivät ratkaisemaan – köyhyys, sairaus, epävarmuus, menetys – ovat kaikki niin vaikeasti ratkaistavissa. (2019, 191)

Zhu Bajien tavoin jänisjumala ja Weiming-temppeli osoittavat samankaltaista mukautuvuutta, koska niiden käsittelemät aiheet ovat ajattomia. Uskonto antaa merkityksiä, selityksiä, asioille, joihin ihmiset eivät ole saaneet tyydyttävää vastausta muualta. Rakkauden kouruihin tarvitaan ja luultavasti tullaan tarvitsemaan vielä pitkään vastauksia ja jänisjumala on valmis auttamaan ihmisiä.



10 Lopun alku

Olen tässä työssä pyrkinyt lähestymään jänisjumalaa ja Weiming-temppeliä laajasti poh-tien erilaisia uskontoteorioita ja peilannut aikaisemmin tehtyjä tutkimuksia. Ensimmäi-senä haasteena ja kysymyksenä tutkimuksessani oli tutkimuskohteeni. Mitä uskonto on, mitä uskonto tarkoittaa Taiwanissa tai Weiming-temppelissä? Näihin kysymyksiin pyrin vastaamaan tarkastelemalla Taiwanin historiaa ja sitä, kuinka uskontokäsité on muodostu-nut Kiinassa Taiwanissa. Teoreettisesti hyödynsin erityisesti Adam Yuet Chaun uskonnon modaliteettinäkemymiä, jotka korostavat uskonnon harjoittamisen tapoja, jotka auttavat ymmärtämään uskonnon harjoittamisen monimuotoisuutta Taiwanissa. Toisena kysy-myksenä oli jänisjumala ja häntä ympäröivä uskonnollisuus. Kuka on jänisjumala, mistä hän on tullut ja minkä takia ihmiset häntä palvovat? Tässä kohtaa paneuduin erityisesti jä-nisjumalan historiaan ja erilaisiin materiaaleihin, joissa hän tuli esille tai jotka häntä ym-päröivät. Jänisjumalan apua voidaan tarkastella taikavoiman talouden ja uskonnollisen kil-pailun pohjalta, mutta nämä ovat vain yksi näkökulma ja muut tutkijat ja temppeli itse ko-rostavat henkilökohtaista suhdetta jänisjumalan kanssa. Tämä henkilökohtainen suhde liittyy keskeisesti *yuanfen*-käsitteeseen, joka selittää ihmissuhteita, mutta myös uskonnol-lisia kokemuksia, jotka ilmenevät myötävärähtelynä.

Näissä tarkasteluissa olen hyödyntänyt pitkälti kirjallisuutta, joka keskittyy Taiwanin kansanuskoon kyläyhteisöissä ja kaupungeissa. Vaikka jänisjumala ja Weiming-temppeli poikkeavatkin paljon aikaisemmin Taiwanissa ja Manner-Kiinassa tehdyistä uskontoon liittyvistä tutkimuksista, on niiden juuret selvästi näitä kahta maata yhdistävässä kiinalai- sessa kansanuskossa, joka on muotoutunut vuosisatojen varrella. Jänisjumala ja Weiming-temppeli ovat ymmärrettävissä tuon uskonnollisen monimuotoisuuden yhtenä ilmenty-mänä. Tämä uskonnollinen monimuotoisuus ja sen vedenkaltainen notkeus ja mukautu-vuus onkin antanut sille mahdollisuuden sopeutua muuttuvaan maailmaan, HLTBQ-ih-misten hyväksyminen näistä yhtenä esimerkkinä. Muut muutokset, kaupungistuminen ja modernisaatio ovat myös tuoneet mukanaan omat muutokset Taiwanin uskonnolliselle kentälle ja nämä ovat myös vaikuttaneet Weiming-temppelin toimintaan. Mutta, kuten temppeli itse korostaa, taolaisuudella on vielä paljon annettavaa.

Tämän luvun alussa oleva kuva tai tarkemmin sanottuna kiinalaisen ennustuskirjan *Yijingin* heksagrammi ䷿ tarkoittaa ”ei vielä valmista” (未濟 *wei-ji*). Se kuvastaa hyvin luo-vaa prosessia, koska se seuraa ”valmistunutta”-tarkoittavan heksagrammin jälkeen (Liu 2003, 856). Tämä työ alkoi pohdinnoilla siitä, miten kenttätöni loppuivat Taiwanissa hie-man yli vuosi sitten ja kaikki tämä teksti, mitä olen tähän mennessä kirjoittanut, on ollut uuden alkua, joka on juontunut tuosta hetkestä. Vaikka kentälle lähtö ja sieltä palaaminen

muodostavatkin jonkinlaiset rajapyykit tutkimuksen tekemiselle, en voi olla miettimättä, miten tämän kirjoitusprosessin aikana muistot ja mielikuvat ovat eläneet päässäni ja hetkittäin on tuntunut kuin olisin ollut taas tuijottamassa temppelin ikkunasta ulos alas virtaavaan jokeen laskevan auringon värjätessä savusumuisan taivaan oranssiksi ja punaiseksi ja kaduilla roska-autojen toittottaessa Beethoovenin *Für Eliseä* kaiuttimistaan. Michael Taussig on verrannut kenttämuistiinpanojen lukemista ennustamiseen (2011, 56): tutkija selaa ja lukee kenttämuistiinpanojaan ja toivoo löytävänsä ajatuksen, merkityksen työnsä, hieman kuten henkilö, joka konsultoi *Yijingiä*. Kyseinen kirja on järjestetty kosmologiaa kuvastavien heksagrammien mukaan, joista jokaiseen liittyy lyhyitä ennustuksia. Tämä takia valitsin tämän ”ei vielä valmis”-heksagrammin korostaakseni, että lopussa on aina jonkin alku. Nyt työni lopussa en voi olla miettimättä, mitä siitä vielä uupuisi, miten sen saisi vielä valmiiksi. Tässä tutkimuksessa olisi ollut vielä paljon hyötyä syventyä tarkemmin jänisjumalan historiaan ja mahdolliseen historialliseen jatkumoon muiden jumalten välillä ja kuinka ei-taiwanilaiset henkilöt kokevat jänisjumalan elämässään. Samalla tavoin myös Weiming-temppelin uskonnolliseen monimuotoiseen voisi paneutua syvemmin ja tarkastella yksityiskohtaisemmin sen uskonnollista historiaa ja suhdetta TBK:hon. Monet omista pohdinnoistani ovat alkaneet tai muovautuneet sen pohjalta, kun olen ennen tai jälkeen kentän ja tietenkin itse kentällä kohdannut asioita, jotka ovat saaneet minut pohtimaan ja hakemaan (parempia) vastauksia. Kuten Jean ja John Comaroff kirjoittavat heidän omasta lähestymistavastaan:

Toisin sanoen juuri tämä teoreettisen kehyksen keskeneräisyys – se oli keskeneräinen katsottaessa todellista maailmaa, jonka kohtasimme – joka lähetti dialektiikan liikkeeseen uudestaan, muuttaen meidän käsitteellistä varastoamme samalla kun hyödynsimme sitä ymmärtäessämme odottamatonta maisemaa, josta itsemme löysimme. (2003, 171–72)

Toivon, että oman työni nostattamat ajatukset tai keskeneräisyydet innostavat lukijaa tarkastelemaan ja pohtimaan taolaisuutta ja uskontoa Taiwanissa uusin tavoin. Itselleni jänisjumala, Weiming-temppeli ja Taiwan ovat opettaneet paljon ja uskon, että sieltä löytyy vielä paljon tutkittavaa suomalaisille tutkijoillekin.



Lähteet

1 Kuvituskuvien lähteet

- Kansikuva:** Jänis, vektorigrafiikka, kirjoittajan muokkaama, alkuperäinen: Médard, Rémy. ei pvm. Rabbit. Digitaalinen. Noun project. Viitattu 11. kesäkuuta 2020. <https://thenounproject.com/search/?q=rabbit%20running&i=17022>.
- Sivu iv,** Taiwanin ja etelä-Kiinan kartta, kirjoittajan muokkaama, alkuperäinen: Kanguole. 2016. Map of Min Dialect Groups. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Southern_Min&oldid=962470044
- Sivu v,** Taipeiin kartta, kirjoittajan muokkaama, alkuperäinen: Department of Information and Tourism, Taipei City Government. ei pvm. Taipei City Map. Viitattu 15. kesäkuuta 2020. <https://www.travel.taipei/en/information/tourist-map>.
- Sivu 18,** Shitao [石濤]. 1707. *Reminiscences of Nanjing: Riding the Clouds*. Muste paperilla. National Museum of Asian Art. <https://asia.si.edu/object/S1987.204.10>.
- Sivu 24,** Kaksi kettua lukee kirjaa, kirjan sivu, kirjoittajan muokkaama, alkuperäinen: Little, Archibald. 1895. *The Fairy Foxes. A Chinese Legend*. Yokohama : Kelly and Walsh; Tokyo, T. Hasegawa. <http://archive.org/details/fairy-foxeschines00yoko>.
- Sivu 28,** Kalat, vektorigraafikka, kirjoittajan muokkaama, alkuperäinen: Kuroba, Shiro. ei pvm. Koi Balance. Digitaalinen. Noun project. Viitattu 11. kesäkuuta 2020. <https://thenounproject.com/kuroba9/collection/koi-fish/>.
- Sivu 34,** Ohara, Donshu. 1800. Blind Men Appraising an Elephant. Muste paperilla. https://en.wikipedia.org/wiki/File:Brooklyn_Museum_-_Blind_Men_Appraising_an_Elephant_-_Ohara_Donshu.jpg.
- Sivu 62,** Temppelin "toivomussopimus", Weiming-temppeli
- Sivu 64,** Tsukioka, Yoshitoshi. 1889. Jade rabbit and monkey dramatically framed against an enormous moon tinged with pink. Puupiirospaino. https://en.wikipedia.org/wiki/Moon_rabbit#/media/File:Sun_Wukong_and_Jade_Rabbit.jpg. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sun_Wukong_and_Jade_Rabbit.jpg.
- Sivu 82,** Toiveiden lähettäminen, kirjoittajan kuvaama
- Sivu 100,** Shiota, Chiharu. 2017. *Absence Embodied*. Pronssi, kipsi, lanka. <https://www.flickr.com/photos/lemoox/35124750366/>.
- Sivu 106,** Velkakirja, kirjoittajan tekemä
- Sivu 118,** Turner, Joseph Mallord William. 1826. *Three Studies of Clouds and Rain over the Sea and Coast*. Vesiväri paperilla. Tate. <https://www.tate.org.uk/art/artworks/turner-three-studies-of-clouds-and-rain-over-the-sea-and-coast-d25241>.
- Sivu 123,** "Ei vielä valmista", vektorigrafiikka, kirjoittajan tekemä

- Ahern, Emily Martin. 1981. *Chinese ritual and politics*. Cambridge studies in social and cultural anthropology. Cambridge University Press.
- Ahern, Emily Martin, ja Hill Gates, toim. 1981. *The anthropology of Taiwanese society*. Stanford: Stanford University Press.
- Allan, Sarah. 1997. *The way of water and sprouts of virtue*. SUNY series in Chinese philosophy and culture. State University of New York Press.
- Anderson, Myrdene. 2012. "Trolling and Strolling through Ecossemiotic Realms". Teoksessa *Semiotics in the Wild: Essays in Honour of Kalevi Kull on the Occasion of His 60th Birthday*, toimittanut Timo Maran, Kati Lindström, Riin Magnus, ja Morten Tønnessen, 31–38. Tartu: University of Tartu Press.
- ASA, Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. 2011. "Ethical Guidelines for good research practice". <https://www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf>.
- Asad, Talal. 1983. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Man* 18 (2): 237. <https://doi.org/10.2307/2801433>.
- Barad, Karen Michelle. 2007. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Barthes, Roland. 1982. *Empire of Signs*. Kääntänyt R. Howard. Farrar, Straus and Giroux.
- Bell, Catherine. 1989. "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion'". *History of Religions* 29 (1): 35–57. <https://doi.org/10.1086/463170>.
- Berezkin, Rostislav. 2013. "From Imperial Metaphor to Rebellious Deities: The History and Modern State of Western Studies of Chinese Popular Religion", 38.
- Berger, Peter L. 2011. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media.
- Berling, J.A. 1985. "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in The Romance of the Three Teachings". Teoksessa *Popular Culture in Late Imperial China*, toimittanut David George Johnson, Andrew James Nathan, ja Evelyn Sakakida Rawski, 188–218. Berkeley: University of California Press.
- Bessire, Lucas, ja David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique: Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440–56. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>.
- Beuving, J. Joost. 2017. "The anthropologist as jester, anthropology as jest?" *Social Anthropology* 25 (3): 353–63. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12402>.
- Bialecki, Jon. 2012. "Virtual Christianity in an Age of Nominalist Anthropology". *Anthropological Theory* 12 (3): 295–319. <https://doi.org/10.1177/1463499612469586>.
- . In Press. "Virtual Religion" teoksessa *Oxford Handbook of the Anthropology of Religion*, toim. Simon Coleman and Joel Robbins
- Birth, Kevin. 2008. "The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1): 3–20. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00475.x>.
- Blake, C. Fred. 2011. *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bogost, Ian. 2016. *Play Anything: The Pleasure of Limits, the Uses of Boredom, and the Secret of Games*. 1 edition. New York: Basic Books.
- Bokenkamp, Stephen. 2004. "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and ur attempt to PLace Lingbao Taoism". Teoksessa *Religion and Chinese Society. Vol. 1 Ancient and Medieval China*, toimittanut John Lagerwey, 317–39. Hong Kong: Ecole française d'Extreme-Orient, Chinese University Press.
- . 2008. "Fu". Teoksessa *Encyclopedia of Daoism*, toimittanut Fabrizio Pregadio, 35–38. London ; New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre ja Wacquant, Loïc. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

- Bowie, Fiona. 2006. "Anthropology of Religion". Teoksessa *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, 3–24. Malden, MA; Oxford, UK; Carlton, Australia: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405168748.ch1>.
- Bowman, Glenn. 2004. "Anthropology as Art, Art as Anthropology: Tate Modern, London". *Anthropology Today* 20 (2): 25–25. <https://doi.org/10.1111/j.0268-540X.2004.00260.x>.
- Brokaw, Cynthia Joanne. 2014. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton Legacy Library. Princeton: Princeton University Press.
- Brose, Benjamin. 2018. "The Pig and the Prostitute: The Cult of Zhu Bajie in Modern Taiwan". *Journal of Chinese Religions* 46 (2): 167–96. <https://doi.org/10.1080/0737769X.2018.1507091>.
- Bumbacher, Stephan Peter. 2012. *Empowered Writing: Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*. St. Petersburg, United States: Three Pines Press.
- Bunkenborg, Mikkel. 2015. "Incense and the Magic of Disappearances". Teoksessa *Between Magic and Rationality*, 175–195. Museum Tusculanum.
- Candea, Matei. 2007. "Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-Site". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (1): 167–184. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00419.x>.
- Cannell, Fenella. 2005. "The Christianity of Anthropology*". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2): 335–56. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00239.x>.
- Carrithers, Michael. 2000. "On Polytypy: Or the Natural Condition of Spiritual Cosmopolitanism in India: The Digambar Jain Case". *Modern Asian Studies* 34 (4): 831–61. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00003991>.
- Carrithers, Michael, M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad, ja S. Venkatesan. 2010. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30 (2): 152–200. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
- Chai, David, toim. 2020. *Daoist Encounters with Phenomenology: Thinking Interculturally about Human Existence*. London: Bloomsbury Academic.
- Chan, CK, CK Ching, FL Lau, ja HK Lee. 2014. "Chinese Talismans as a Source of Lead Exposure". *Hong Kong Medical Journal* 20 (4): 347–49. <https://doi.org/10.12809/hkmj144235>.
- Chang, Mau-kuei. 2003. "On the Origins and Transformation of Taiwanese National Identity". Teoksessa *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, toimittanut Paul R. Katz ja Murray A. Rubinstein, 23–58. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781403981738_9.
- Chao, Shin-yi. 2002. "A Danggi Temple in Taipei: Spirit-Mediums in Modern Urban Taiwan". *Asia Major*, 129–156.
- Chau, Adam Yuet. 2006. *Miraculous response: doing popular religion in contemporary China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- . 2011a. "Modalities of Doing Religion". Teoksessa *Chinese Religious Life*, toimittanut David A. Palmer, Glenn Shive, ja Philip L. Wickeri, 67–82. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731398.003.0005>.
- . 2011b. "Modalities of doing religion and ritual polytypy: evaluating the religious market model from the perspective of Chinese religious history". *Religion* 41 (4): 547–68. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2011.624691>.
- . 2012. "Efficacy, Not Confessionality: On Ritual Polytypy". Teoksessa *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics and Inter-Communal Relations Around Holy Places*, toimittanut G. Bowman, 80–96. New York: Berghahn Books.
- . 2013. "A Different Kind of Religious Diversity: Ritual Service Providers and Consumers in China". Teoksessa *Religious Diversity in Chinese Thought*, toimittanut Perry Schmidt-Leukel ja Joachim Gentz, 141–56. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137318503_14.
- Chen, Weihua. 2008. "The Economy of Magical Power: A New Perspective for the Analysis of Folk Religion". *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 69: 57–106. <http://dx.doi.org/10.29816/TARQSS.200803.0002>.
- Chen, Y. 2018. "Queer (ing) Pilgrimages—Mobilizing "Taiwan" in the Marriage Equality Movement". Master's Thesis, Utrecht University.

- Chen, Yaoting. 2008. "Zhengyi". Teoksessa *Encyclopedia of Daoism*, toimittanut Fabrizio Pregadio, 1258–60. London ; New York: Routledge.
- Cheng, Chung-ying. 2003. "Qi". Teoksessa *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, toimittanut Antonio S. Cua, 615–17. New York ; London: Routledge.
- Cheng, Simone CL, ja Oliver HM Yau. 2006. "Yuan (緣): The Case of Chinese Pop Songs". *Asia Pacific Management Review* 11 (5): 331–340.
- Cheng, Yen-hsin Alice, Fen-Chieh Felice Wu, ja Amy Adamczyk. 2016. "Changing Attitudes Toward Homosexuality in Taiwan, 1995–2012". *Chinese Sociological Review* 48 (4): 317–45. <https://doi.org/10.1080/21620555.2016.1199257>.
- Chin, Ting-Fang. 2019. "Addressing Heteronormativity: Gendered Familial Appellations as an Issue in the Same-Sex Marriage Debate in Taiwan". *Sexualities*, marraskuuta, 136346071988402. <https://doi.org/10.1177/1363460719884022>.
- Chipman, Elana. 2009. "The De-territorialization of Ritual Spheres in Contemporary Taiwan". *Asian Anthropology* 8 (1): 31–64. <https://doi.org/10.1080/1683478X.2009.10552586>.
- Chuangtse. 2015. *Joutilaan valleksesta: lukuja Chuangtsen kirjasta*. Kääntänyt Pertti Nieminen. 2. p. Helsinki: Basam Books.
- Clart, Philip. 2007. "The Concept of 'Popular Religion' in the Study of Chinese Religions: Retrospects and Prospects". Teoksessa *The Forth Fu Jen University International Sinological Symposium: Research on Religions in China: Status Quo and Perspectives; Symposium Papers*, 166–203.
- . 2012. "Chinese Popular Religion". Teoksessa *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, toimittanut Randall Nadeau, 219–36. John Wiley & Sons.
- . 2013. "Religious Ecology" as a New Model for the Study of Religious Diversity in China". Teoksessa *Religious Diversity in Chinese Thought*, toimittanut Perry Schmidt-Leukel ja Joachim Gentz, 187–99. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137318503_14.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- Coates, Jamie. 2017. "Key Figure of Mobility: The Flâneur: Key Figure of Mobility: The Flâneur". *Social Anthropology* 25 (1): 28–41. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12381>.
- Cohen, Ken S. 1999. "Taoist eat their words, too". *Alternative Therapies in Health and Medicine* 5 (1): 18.
- Coleman, Edmond J., ja Wah-Shan Chou. 2013. *Tongzhi: Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*. Routledge.
- Comaroff, Jean, ja John Comaroff. 2003. "Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction". *Ethnography* 4 (2): 147–79. <https://doi.org/10.1177/14661381030042001>.
- Comaroff, John. 2010. "The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline". *American Anthropologist* 112 (4): 524–38. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01273.x>.
- Damm, Jens. 2011. "Discrimination and backlash against homosexual groups". Teoksessa *Politics of Difference in taiwan*, toimittanut Tak-Wing Ngo ja Hong-zen Wang, 29. London: Routledge.
- Dean, Kenneth. 1993. *Taoist ritual and popular cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles, ja Félix Guattari. 1987. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Kääntänyt Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dell'Orto, Alessandro. 2003. *Place and Spirit in Taiwan: Tudi Gong in the Stories, Strategies and Memories of Everyday Life*. Routledge.
- Despeux, Catherine. 2000. "Talismans and Diagrams". Teoksessa *Daoism Handbook*, toimittanut Livia Kohn, 498–540. Handbook of Oriental Studies. Section 4, China 14. Brill.
- Duara, Prasenjit. 1991. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China". *The Journal of Asian Studies* 50 (1): 67–83. <https://doi.org/10.2307/2057476>.
- Durkheim, Émile. 2001. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford University Press.

- Eberhard, Wolfram. 1971. "A Study of Ghost Stories from Taiwan and San Francisco". *Asian Folklore Studies* 30 (2): 1–26. <https://doi.org/10.2307/1177527>.
- Einstein, Mara. 2007. *Brands of faith: Marketing religion in a commercial age*. Routledge.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1963. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other : how anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Faier, Lieba, ja Lisa Rofel. 2014. "Ethnographies of Encounter". *Annual Review of Anthropology* 43 (1): 363–77. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030210>.
- Fan, Lizhu, ja James D. Whitehead. 2011. "Spirituality in a Modern Chinese Metropolis". *Teoksessa Chinese Religious Life*, toimittanut David A. Palmer, Glenn Shive, ja Philip L. Wickeri, 13–28. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731398.003.0002>.
- Feuchtwang, Stephan. 2001. *Popular religion in China : the imperial metaphor*. Curzon.
- . 2010. "'Religion' and its historical transfer into China". *Teoksessa The Anthropology of Religion, Charisma and Ghosts: Chinese Lessons for Adequate Theory*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Feuchtwang, Stephan, Fang-long Shih, ja Paul-François Tremlett. 2006. "The Formation and Function of the Category "Religion" in Anthropological Studies of Taiwan". *Method & Theory in the Study of Religion* 18 (1): 37–66.
- Fiskesjö, Magnus. 2017. "The limits of "ontology" and the unfinished work of "ideology"". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (2): 243–247. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.025>.
- Fontein, Joost. 2020. "From 'Other Worlds' and 'Multiple Ontologies' to 'a Methodological Project That Poses Ontological Questions to Solve Epistemological Problems'. What Happened to Thinking Through Things?" *Ethnos* 0 (0): 1–16. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1711142>.
- Formby, Eleanor. 2017. *Exploring LGBT Spaces and Communities: Contrasting Identities, Belongings and Wellbeing*. Taylor & Francis.
- Fountain, Philip, ja Sin Wen Lau. 2013. "Anthropological Theologies: Engagements and Encounters". *The Australian Journal of Anthropology* 24 (3): 227–34. <https://doi.org/10.1111/taja.12048>.
- Frazer, James George. 1894. *The Golden Bough; a Study in Comparative Religion*. New York London, Macmillan and co. <http://archive.org/details/goldenboughstudy01fraz>.
- Gates, Hill. 1987. "Money for the Gods". *Modern China* 13 (3): 259–77. <https://doi.org/10.1177/009770048701300301>.
- Geertz, Clifford. 1973a. "Deep play: notes on the Balinese cockfight. The Interpretation of Cultures". *Selected Essays*, 412–453.
- . 1973b. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic books.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency : an anthropological theory*. Clarendon Press.
- . 2006. "Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps". *Teoksessa The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, toimittanut Eric Hirsch, 187–214. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 67. London, UK: Athlone Press.
- Gentz, Joachim. 2011. "Rational choice and the Chinese discourse on the Unity of the Three Religions (sanjiao heyi 三教合一)". *Religion* 41 (4): 535–46. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2011.624692>.
- Girardot, N. J. 1999. "'Finding the Way': James Legge and the Victorian Invention of Taoism". *Religion* 29 (2): 107–21. <https://doi.org/10.1006/reli.1999.0187>.
- Goodwin, Robin, ja Charlotte Findlay. 1997. "'We Were Just Fated Together' ... Chinese Love and the Concept of Yuan in England and Hong Kong". *Personal Relationships* 4 (1): 85–92. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6811.1997.tb00132.x>.
- Goossaert, Vincent. 2006. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *The Journal of Asian Studies* 65 (2): 307–35.
- . 2008. "Quanzhen". *Teoksessa Encyclopedia of Daoism*, toimittanut Fabrizio Pregadio, 814–20. London ; New York: Routledge.

- . 2009. "The Destruction of Immoral Temples in Qing China". *Journal of Chinese Studies*, ICS Visiting Professor Lectures Series, , nro Special Issue. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00418652/>.
- Goossaert, Vincent, ja David A. Palmer. 2011. *The religious question in modern China*. University of Chicago Press.
- Gothóni, René. 2001. "Ymmärtämisen edellytys uskontotieteessä". *Tieteessä tapahtuu* 19 (6). <https://journal.fi/tt/article/view/58075>.
- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality': A Reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1–41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>.
- Green, Sarah. 2014. "Anthropological knots: Conditions of possibilities and interventions". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3): 1–21.
- Groot, J. J. M. de (Jan Jakob Maria). 1910. *The Religion of the Chinese*. New York, The Macmillan company. <http://archive.org/details/religionofchines00groot>.
- Habkirk, Scott, ja Hsun Chang. 2017. "Scents, Community, and Incense in Traditional Chinese Religion". *Material Religion* 13 (2): 156–74. <https://doi.org/10.1080/17432200.2017.1289306>.
- Hann, Chris. 2007. "The Anthropology of Christianity per Se". *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 48 (3): 383–410. <https://doi.org/10.1017/S0003975607000410>.
- Harrell, Stevan. 1977. "Modes of Belief in Chinese Folk Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1): 55–65. <https://doi.org/10.2307/1386205>.
- . 1974. "When a ghost becomes a god" Teoksessa Religion and Ritual in Chinese Society, toim. Wolf, A.P., 193–206. Stanford: Stanford University Press.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A passage to anthropology: between experience and theory*. Routledge.
- He, Terri. 2013. "Cyberqueers in Taiwan: Locating Histories of the Margins". *Journal of International Women's Studies* 8 (2): 55–73.
- Heelas, Paul, ja Linda Woodhead. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Religion and spirituality in the modern world. Blackwell.
- . 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden, MA: John Wiley & Sons.
- Heger, Isabel. 2015. "The Meaning and Functions of the Concept of Yuanfen 缘分 in Contemporary China: A Qualitative Study with Students from East China Normal University". *Vienna Journal of East Asian Studies* 7 (1): 129–63. <https://doi.org/10.2478/vjeas-2015-0005>.
- Heller, Natasha. 2014. "Buddha in a Box: The Materiality of Recitation in Contemporary Chinese Buddhism". *Material Religion* 10 (3): 294–314. <https://doi.org/10.2752/175183414X14101642921384>.
- Hirsch, Bret. 1992. *Passions of the cut sleeve: the male homosexual tradition in China*. Berkeley: University of California Press.
- Hirschkind, Charles. 2011. "Media, Mediation, Religion". *Social Anthropology* 19 (1): 90–97. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140.1.x>.
- Hirsijärvi, Sirkka, ja Helena Hurme. 2008. *Tutkimushaastattelu: teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Gaudeamus.
- Ho, Ming-sho. 2019. "Taiwan's Road to Marriage Equality: Politics of Legalizing Same-Sex Marriage". *The China Quarterly* 238 (kesäkuuta): 482–503. <https://doi.org/10.1017/S0305741018001765>.
- Homola, Stéphanie. 2013. "Pursue Good Fortune and Avoid Calamity: The Practice and Status of Divination in Contemporary Taiwan". *Journal of Chinese Religions* 41 (2): 124–47. <https://doi.org/10.1179/0737769X13Z.0000000005>.
- . 2018. "Caught in the Language of Fate: The Quality of Destiny in Taiwan". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1–2): 329–42. <https://doi.org/10.1086/698354>.
- Hovland, Ingie. 2018. "Beyond Mediation: An Anthropological Understanding of the Relationship Between Humans, Materiality, and Transcendence in Protestant Christianity". *Journal of the American Academy of Religion* 86 (2): 425–53. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx054>.

- Hsiung, Thzeng Chi, ja Tsai Chin Chia. 2013. ""Techno Dancing Gods": Comicized Deity Images as Expressions of Taiwanese Cultural Identity". Teoksessa *Experiencing Globalization*, toimittanut Derrick M. Nault, Bei Dawei, Evangelos Voulgarakis, Rab Paterson, ja Cesar Andres-Miguel Suva, 181–94. London: Anthem Press. <https://doi.org/10.7135/9780857285768.010>.
- Hu, Anning, ja Reid J. Leamaster. 2013. "Longitudinal Trends of Religious Groups in Deregulated Taiwan: 1990 to 2009". *Sociological Quarterly* 54 (2): 254–77. <https://doi.org/10.1111/tsq.12000>.
- Hu, Anning, ja Fenggang Yang. 2014. "Trajectories of Folk Religion in Deregulated Taiwan: An Age, Period, Cohort Analysis". *Chinese Sociological Review* 46 (3): 80–100. <https://doi.org/10.2753/CSA2162-0555460304>.
- Hu, Taili. 1986. *Shen, gui yu dutu: Dajia Le duxi fanying zhi minsu xinyang* 神、鬼與賭徒: 「大家樂」賭戲反映之民俗信仰. Paper presented at the Second International Conference on Sinology, Academia Sinica, Taipei, 29–31 December.
- Hymes, Robert. 1996. "Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty". Teoksessa *Unruly Gods*, toimittanut Meir Shahrar ja Robert P. Weller, 37–69. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824865429-003>.
- . 2002. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. University of California Press.
- Häkkinen, Kaisa. 2004. *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Ingold, Tim. 2018. *Anthropology: Why It Matters*. 1 edition. Medford: Polity.
- . 2019. "Art and Anthropology for a Sustainable World". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 25 (4): 659–75. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13125>.
- Iversen, Lars Laird. 2013. "'Can You Be a Muslim and Not Believe in God?' How Fluid or Solid Are Religions? Introducing Viscosity to the Interpretive Approach". Teoksessa *Religion in Education*, 183–197. Routledge.
- Jackson, Michael. 1998. *Minima ethnographica: intersubjectivity and the anthropological project*. University of Chicago Press.
- . 2012. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2016. *The Work of Art: Rethinking the Elementary Forms of Religious Life*. Insurrections: critical studies in religion, politics, and culture. Columbia University Press.
- Jenks, Chris, ja Tiago Neves. 2000. "A Walk on the Wild Side: Urban Ethnography Meets the Flâneur". *Cultural Values* 4 (1): 1–17. <https://doi.org/10.1080/14797580009367183>.
- Jiang, Z., H. Mi, ja Y. Zhang. 1996. "An Estimation of the Out-Migration from Mainland China to Taiwan: 1946–1949". *Chinese Journal of Population Science* 8 (4): 403–19.
- Jochim, Christian. 1990. "Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan's Religion of the Yellow Emperor". *Modern China* 16 (1): 3–38. <https://doi.org/10.1177/009770049001600101>.
- Jones, Charles Brewer. 2003. "Religion in Taiwan at the End of the Japanese Colonial Period". Teoksessa *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, toimittanut Philip Clart ja Charles Brewer Jones, 10–35. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jordan, David K. 1972. *Gods, ghosts, and ancestors: the folk religion of a Taiwanese village*. University of California Press.
- . 1982. "Taiwanese poe divination: statistical awareness and religious belief". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21 (2): 114–18.
- Jordan, David K., ja Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton legacy library. Princeton University Press.
- Kallio, Jyrki. 2018a. "Kukkaispoikia, lipeviä miehiä ja vallattomia veitikoita: miesten välinen rakkaus Kiinan klassisessa kirjallisuudessa". *Kiina sanoin ja kuvin*, nro 3: 3–9.
- . 2018b. "Mitä Mestari Kong sanoi miesten välisestä rakkaudesta - ja mitä ei?" *Kiina sanoin ja kuvin*, nro 3: 10–14.

- Kamberelis, George. 2003. "Ingestion, Elimination, Sex, and Song: Trickster as Premodern Avatar of Postmodern Research Practice". *Qualitative Inquiry* 9 (5): 673–704. <https://doi.org/10.1177/1077800403254731>.
- Kang, Wenqing. 2009. "The Language of Male Same-Sex Relations in China". Teoksessa *Obsession: Male Same-sex Relations in China, 1900-1950*. Queer Asia. Hong Kong University Press.
- Kang, Xiaofei. 2005. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. Columbia University Press.
- Kapferer, Bruce. 2002. "Introduction: Outside All Reason—Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology". *Social Analysis* 46 (3): 1–30. <https://doi.org/10.3167/015597702782409310>.
- Katz, Paul R. 2003. "Religion and the State in Post-War Taiwan". *The China Quarterly* 174 (kesäkuuta): 395–412. <https://doi.org/10.1017/S000944390300024X>.
- . 2007. "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society". *Modern China* 33 (1): 72–90. <https://doi.org/10.1177/0097700406294769>.
- . 2014. *Religion in China & its modern fate*. Menahem Stern Jerusalem lectures. Brandeis University Press.
- . 2018. "Bridging the Gaps: Methodological Challenges in the Study of Taiwanese Popular Religion". *International Journal of Taiwan Studies* 1 (1): 36–63. <https://doi.org/10.1163/24688800-00101004>.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish In the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- . 2013. "On Spirit Writing: Materialities of Language and the Religious Work of Transduction: On Spirit Writing". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (1): 1–17. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12000>.
- Ketola, Kimmo. 2007. "Mitä on synkretismi – onko 'puhtaita' uskontoja olemassakaan?" *Tieteessä tapahtuu* 25 (3). <https://journal.fi/tt/article/view/124>.
- Kirkland, Russell. 2005. *Taoism: the enduring tradition*. Repr. Routledge.
- Klin-Oron, Adam. 2014. "How I Learned to Channel: Epistemology, Phenomenology, and Practice in a New Age Course". *American Ethnologist* 41 (4): 635–47. <https://doi.org/10.1111/amet.12102>.
- Knibbe, Kim, ja André Droogers. 2011. "Methodological Ludism and the Academic Study of Religion". *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (3–4): 283–303. <https://doi.org/10.1163/157006811X608395>.
- Kohn, Livia. 1998. "Steal Holy Food and Come Back as a Viper: Conceptions of Karma and Rebirth in Medieval Daoism". *Early Medieval China* 1998 (1): 1–48. <https://doi.org/10.1179/152991098788220432>.
- . 2008. "Sanqing". Teoksessa *Encyclopedia of Daoism*, toimittanut Fabrizio Pregadio, 840–44. London; New York: Routledge.
- . 2013. "One Dao—Many Ways: Daoist Approaches to Religious Diversity". Teoksessa *Religious Diversity in Chinese Thought*, toimittanut Perry Schmidt-Leukel ja Joachim Gentz, 53–63. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137318503_14.
- . 2014. *Johdatus taolaisuuteen*. Basam Books.
- Komjathy, Louis. 2011. "Animals and Daoism". *Advocacy for Animals* (blog). syyskuuta 2011. <http://advocacy.britannica.com/blog/advocacy/2011/09/daoism-and-animals/>.
- . 2012. "The Daoist Tradition In China". Teoksessa *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, toimittanut Randall Nadeau, 171–96. John Wiley & Sons.
- . 2013. *The Daoist tradition: an introduction*. Bloomsbury.
- Kong, Travis S. K. 2011. *Chinese male homosexualities: memba, tongzhi and golden boy*. Routledge contemporary China series. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Kuo, Cheng-tian. 2013. "State-Religion Relations in Taiwan: From Statism and Separatism to Checks and Balances". *Issues and Studies; Taipei* 49 (1): 1–38.
- Lai, Chi-tim. 2012. "Zhengyi Daoist Masters in the Pearl River Delta: Ruptures and Continuities in the Transmission of Tradition". Teoksessa *Daoism in the twentieth century: between eternity and modernity*, toimittanut Xun Liu ja David A. Palmer. Berkeley: University of California Press.

- Lai, Karyn. 2007. "Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment". *Dao* 6 (4): 325–37. <https://doi.org/10.1007/s11712-007-9019-8>.
- Laliberté, André. 2003. "Religious change and democratization in postwar Taiwan". Teoksessa *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, toimittanut Philip Clart ja Charles Brewer Jones, 158–83. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2009. "The Regulation of Religious Affairs in Taiwan: From State Control to Laisser-Faire?" *Journal of Current Chinese Affairs* 38 (2): 53–83. <https://doi.org/10.1177/186810260903800203>.
- . 2017. "The Pluralization of the Religious Field in Taiwan and Its Impact on China". Teoksessa *Taiwan's Impact on China: Why Soft Power Matters More than Economic or Political Inputs*, toimittanut Steve Tsang, 203–32. The Nottingham China Policy Institute Series. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33750-0_9.
- Lambek, Michael. 2014. "What Is 'Religion' for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to 'Religion'?" Teoksessa *A Companion to the Anthropology of Religion*, toimittanut Janice Boddy ja Michael Lambek, 1–32. John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118605936.ch1>.
- Laozi. 2013. *Tao te ching : kirja taon toteutumisesta*. Kääntänyt Kai Nieminen ja Pertti Nieminen. 3. p. Helsinki: Basam Books.
- LeBlanc, Bruce D. 2015. "Envisioning Homosexuality within Daoism-The Orientation and Sexual Dimensions of Yin and Yang". *Int J Behav Res Psychol* 3 (8): 151–156.
- LeBlanc, Charles. 1995. "From Cosmology to ontology through resonance: A Chinese interpretation of reality". Teoksessa *Beyond textuality: asceticism and violence in anthropological interpretation*, toimittanut Gilles Bibeau ja Ellen E. Corin, 57–78. Approaches to semiotics 120. Berlin ; New York: Mouton de Gruyter.
- Lee, Fong-Mao. 2003. "The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism". Teoksessa *Religion in modern Taiwan : tradition and innovation in a changing society*, toimittanut Philip Clart ja Charles Brewer Jones, kääntänyt Philip Clart, 125–57. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Levinovitz, Alan. 2012. "The Zhuangzi and You 遊: Defining an Ideal Without Contradiction". *Dao* 11 (4): 479–96. <https://doi.org/10.1007/s11712-012-9292-z>.
- Li, Y. Y. [李亦園]. 1998. *Zong Jiao Yu Shen Hua Lun Ji 宗教與神話論集* [A treatise on religion and myth]. Taipei: New Century Publishing.
- Lin, Hengdao. 1974. *Taiwan simiao daquan 台灣寺廟大全* [A compendium of Taiwanese temples]. Taipei: Qingwen.
- . 1979. *Taiwan simiao gailan 台灣寺廟概覽* [An overview of Taiwanese temples]. Taichung: Taiwan Sheng Wenxianhui.
- Lin, Pen-Hsuan. 2011. "The Development And Major Problems Of Religious Legislation In Taiwan". Teoksessa *History, Time, Meaning, and Memory*, toimittanut Barbara Jones Denison. BRILL. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004210622.i-269.41>.
- Lin, Benxuan. 2000. "Taiwan de Zongjiao Bianqian yu Shehui Kongzhi 台灣的宗教變遷與社會控制 [Religious Changes and Social Control in Taiwan]". *Furen Xuezhì* [The Journal of Furen] 31:1–26.
- Lin, Wei-Ping. 2008. "Conceptualizing Gods through Statues: A Study of Personification and Localization in Taiwan". *Comparative Studies in Society and History* 50 (2): 454–77. <https://doi.org/10.1017/S0010417508000200>.
- . 2015. *Materializing magic power : Chinese popular religion in villages and cities*. Harvard-Yenching Institute monograph series. Published by the Harvard University Asia Center.
- . 2017. "Why Build a Temple? The Materialization of New Community Ideals in the Demilitarized Islands between China and Taiwan". *Material Religion* 13 (2): 131–55. <https://doi.org/10.1080/17432200.2016.1237050>.
- . 2018. "Mother Ghost Seeks a Human Son-in-Law: Ghost Shrines in Taiwan". *Magic, Ritual, and Witchcraft* 13 (2): 190–211. <https://doi.org/10.1353/mrw.2018.0017>.

- Liu, Tannie. 2014. "Globalization and Modern Transformation of Chinese Buddhism in Three Chinese Temples in Eastern Canada". Teoksessa *Wild Geese: Buddhism in Canada*, toimittanut John S Harding, Victor Sogen Hori, ja Alexander Soucy, 270–94. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Liu, Xun, ja David A. Palmer, toim. 2012. *Daoism in the twentieth century: between eternity and modernity*. New perspectives on Chinese culture and society. Berkeley: Global, Area, and International Archive, University of California Press.
- Lu, Shengyan. 1996. "The True Face of Three-Mountain-Nine-Marquis". Kääntänyt Zhengtang Yuan. True Buddha School Net English Web. lokakuuta 1996. <http://tbsn.org/english2/gm3.php>.
- . 2002. "Chapter 6: The Decree of Lord Yama, King of the Netherworld". True Buddha School Net English Web. 2002. <http://tbsn.org/english2/article.php?id=721>.
- . 2019. *The True Buddha School Introductory Handbook*. Toimittanut Jason Yu ja Harmony. Kääntänyt Yew Chung Cheng ja Zhiwei Lianhua. <http://tbsn.org/english2/career.php?id=2>.
- Lu, Yunfeng. 2005. "Helping People to Fulfill Vows: Commitment Mechanisms in a Chinese Sect." teoksessa *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, toim. Fenggang Yang and Joseph Tamney, 183–202. Leiden, Netherlands and Boston, MA: Brill Academic Publishers.
- Lu, Yunfeng, Byron Johnson, ja Rodney Stark. 2008. "Deregulation and The Religious Market in Taiwan: A Research Note". *The Sociological Quarterly* 49 (1): 139–53. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2007.00109.x>.
- Madsen, Richard. 2008. "Religious Renaissance and Taiwan's Modern Middle Classes". Teoksessa *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, toimittanut Mayfair Mei-hui Yang, 295–322. University of California Press.
- Mair, Jonathan. 2012. "Cultures of Belief". *Anthropological Theory* 12 (4): 448–66. <https://doi.org/10.1177/1463499612469588>.
- Malinowski, Bronislaw. 1966. *Argonauts Of The Western Pacific*. 7. p. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- . 2004. *Magic, Science And Religion And Other Essays 1948*. Kessinger Publishing.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24 (tammikuuta): 95–117. <https://doi.org/10.2307/2155931>.
- Martinez, Francisco. 2018. "The Serendipity of Anthropological Practice". *Anthropological Journal of European Cultures* 27 (1): 1–6. <https://doi.org/10.3167/ajec.2018.270102>.
- Mauss, Marcel. 1999. *Lahja: vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Tutkijaliiton julkaisusarja. Tutkijaliitto.
- McCreery, John L. 1990. "Why Don't We See Some Real Money Here? Offerings in Chinese Religion". *Journal of Chinese Religions* 18 (1): 1–24. <https://doi.org/10.1179/073776990805307982>.
- . 2010. "Why Do the Gods Look like That? Material Embodiments of Shifting Meanings". *Open Anthropology Cooperative Working Papers* 2 (2). <http://openanthcoop.net/press/2010/04/20/why-do-the-gods-look-like-that/>.
- McDaniel, Justin Thomas. 2011. "The agency between images: the relationships among ghosts, corpses, monks, and deities at a buddhist monastery in thailand". *Material Religion* 7 (2): 242–67. <https://doi.org/10.2752/175183411X13070210372706>.
- McKinnon, Andrew M., Marta Trzebiatowska, ja Christopher Craig Brittain. 2011. "Bourdieu, Capital, and Conflict in a Religious Field: The Case of the 'Homosexuality' Conflict in the Anglican Communion". *Journal of Contemporary Religion* 26 (3): 355–70. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.616033>.
- Meijer, M. J. 1985. "Homosexual Offences in Ch'ing Law". *T'oung Pao* 71 (1/3): 109–33.
- Meijl, Toon van. 2005. "The Critical Ethnographer as Trickster". *Anthropological Forum* 15 (3): 235–45. <https://doi.org/10.1080/00664670500282055>.
- Metzner, Ralph. 1985. "Knots, ties, nets, and bonds in relationships". *The Journal of Transpersonal Psychology* 17 (1): 41–45.
- Meyer, Birgit. 2006. "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion". Inaugural lecture, VU University, Amsterdam, lokakuuta 6.

- . 2011. "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium". *Social Anthropology* 19 (1): 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>.
- . 2012. *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht: Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit Utrecht
- . 2020. "Religion as Mediation". *Entangled Religions* 11 (3): 1–21. <https://doi.org/10.13154/ER.11.2020.8444>.
- Micollier, Evelyne. 1998. "Realignments in religion and tensions over identity: Yiguan dao, an example of a "New Religion"". *China perspectives*, nro 19: 37–42.
- Miller, Daniel. 2008. *The Comfort of Things*. Polity.
- Moro, Pamela A. 2017. "Witchcraft, Sorcery, and Magic". Teoksessa *The International Encyclopedia of Anthropology*, toimittanut Hilary Callan, 1–12. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1915>.
- Mosko, Mark. 2010. "Partible Penitents: Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16 (2): 215–40. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01618.x>.
- Nedostup, Rebecca. 2013. "The Transformation of the Concept of Religion in Chinese Modernity". Teoksessa *Religious Diversity in Chinese Thought*, toimittanut Perry Schmidt-Leukel ja Joachim Gentz, 157–70. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137318503_14.
- Närvä, Jaakko. 2014. "Ratkaisuehdotus uskonnon määrittelykysymykseen". *Uskonnontutkija - Religionsforskaren*, nro 2.
- O'Connor, Paul. 2020. "Introduction". Teoksessa *Skateboarding and Religion*, toimittanut Paul O'Connor, 1–19. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-24857-4_1.
- Oostveen, Daan. 2019. "Religious Belonging in the East Asian Context: An Exploration of Rhizomatic Belonging". *Religions* 10 (3): 182. <https://doi.org/10.3390/rel10030182>.
- Orsi, Robert A. 2010. *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*. 3rd ed. Yale University Press.
- Orzech, Charles D, Henrik Hjort Sorensen, ja Richard Karl Payne. 2011. *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Handbuch Der Orientalistik. Leiden; Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004184916.i-1200>.
- Paavola, Sami. 1998. "C.S. Peircen salapoliisimetodologian ja merkkiteorian relevanssi yhteiskuntatieteelle". *Sosiologia*, nro 4: 300–310.
- Pacey, Scott. 2005. "A Buddhism for the human world: Interpretations of renjian fojiao in contemporary Taiwan". *Asian Studies Review* 29 (1): 61–77. <https://doi.org/10.1080/10357820500139505>.
- Palmer, David A. 2008. "Heretical doctrines, reactionary secret societies, evil cults: Labeling heterodoxy in twentieth-century China". Teoksessa *Chinese Religiosities: The Vicissitudes of Modernity and State Formation*, toimittanut Mayfair Yang, 113–34. Berkeley, California: University of California Press.
- . 2011. "Gift and market in the Chinese religious economy". *Religion* 41 (4): 569–94. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2011.616703>.
- . 2019. "Folk, Popular, or Minjian Religion?" *Review of Religion and Chinese Society* 6 (2): 155–59. <https://doi.org/10.1163/22143955-00602001>.
- Palmer, David A., ja Xun Liu. 2012. "Introduction: The Daoist Encounter with Modernity". Teoksessa *Daoism in the twentieth century: between eternity and modernity*, toimittanut Xun Liu ja David A. Palmer, 1–19. New perspectives on Chinese culture and society. Berkeley: Global, Area, and International Archive, University of California Press.
- Palmer, David A., Martin M. H. Tse, ja Chip Colwell. 2019. "Guanyin's Limbo: Icons as Demi-Persons and Dividuating Objects". *American Anthropologist* 121 (4): 897–910. <https://doi.org/10.1111/aman.13317>.
- Palmer, Martin. 1998. *Taolaisuus*. Toimittanut Tuula Saarikoski. Helsinki: Tammi.
- Pandian, Anand. 2012. "The Time of Anthropology: Notes from a Field of Contemporary Experience". *Cultural Anthropology* 27 (4): 547–71. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.01161.x>.

- Paper, Jordan. 1996. "Mediums and Modernity: The Institutionalization of Ecstatic Religious Functionaries in Taiwan". *Journal of Chinese Religions* 24 (1): 105–29. <https://doi.org/10.1179/073776996805307120>.
- Pas, Julian F. 1996. "Religious Life in Present Day Taiwan; a Field Observations Report: 1994–95". *Journal of Chinese Religions* 24 (1): 131–58. <https://doi.org/10.1179/073776996805307102>.
- . 2003. "Stability and Change in Taiwan's Religious Culture". Teoksessa *Religion in modern Taiwan: tradition and innovation in a changing society*, toimittanut Philip Clart ja Charles Brewer Jones, 36–47. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Paulin, Batairwa Kubuya. 2012. "The Dialogic Dimension of Catholic Engagement in Taiwan". *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* 11 (2): 145–168.
- Pinola, Matleena. 1981. *Pai-pai: Taiwanin kansanuskonto lähikuvassa*. Suomen lähetyssseuran julkaisu. Kirjaneliö.
- Pitkänen, Ari-Joonas. 2018. "Taiwanin tie kohti samaa sukupuolta olevien avioliittoa". *Kiina sanoin ja kuvin*, nro 3: 19–23.
- Poceski, Mario. 2009. *Introducing Chinese religions*. World religions. London ; New York: Routledge.
- Pohjanheimo, Outi. 2014. "Oma, oikea usko — toisten väärä taikausko. Maagisen ajattelun rikastuminen ja liioiteltu toiseuttaminen" *Uskonnotutkija - Religionsforskaren* nro. 1.
- Poon, Shuk-Wah. 2009. "Between Religion and Superstition: Buddhism and Daoism in Guangzhou, China, 1900–1937". *Journal of Religious History* 33 (4): 452–71. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00825.x>.
- Porcu, Elisabetta. 2014. "Pop Religion in Japan: Buddhist Temples, Icons, and Branding". *The Journal of Religion and Popular Culture* 26 (2): 157–72. <https://doi.org/10.3138/jrpc.26.2.157>.
- Pregadio Fabrizio. 2008. *Index of Zhengtong Daozang*. Golden Elixir Reference Series. Mountain View, California: Golden Elixir Press. https://www.goldenelixir.com/press/ref_02_zhengtong_dz_index.html.
- . 2017. "Religious Daoism". Teoksessa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, toimittanut Edward N. Zalta, Spring 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/daoism-religion/>.
- Pulkkinen, Risto. 2018. *Suomalainen kansanusko: Samaaneista saunatonttuihin*. Gaudeamus.
- Rabinow, Paul. 2011. *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*. University of Chicago Press.
- Robbins, Joel. 2003. "What Is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity". *Religion* 33 (3): 191–99. [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00060-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00060-5).
- Robinet, I., ja Paula A. Wissing. 1990. "The Place and Meaning of the Notion of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty". *History of Religions* 29 (4): 373–411. <https://doi.org/10.1086/463205>.
- Robinet, Isabelle. 2008. "Daojia". Teoksessa *Encyclopedia of Daoism*, toimittanut Fabrizio Pregadio, 5–7. London ; New York: Routledge.
- Rockefeller, Stuart Alexander. 2011. "Flow". *Current Anthropology* 52 (4): 557–78. <https://doi.org/10.1086/660912>.
- Rubinstein, Murray A. 2003. "Christianity and Democratization in Modern Taiwan". Teoksessa *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, toimittanut Philip Clart ja Charles Brewer Jones, 204–56. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salin, Sari. 2015. "Miehen ja jäniksen ystävydestä. Jäniksen merkitys ja triksterismi Arto Paasilinnan romaanissa Jäniksen vuosi", 20.
- Sangren, P. Steven. 1987a. *History and magical power in a Chinese community*. Stanford University Press.
- . 1987b. "Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals". *Modern China* 13 (1): 63–89. <https://doi.org/10.1177/009770048701300104>.
- . 2017. *Filial Obsessions: Chinese Patriline and Its Discontents*. Springer.
- Sanjek, Roger. 1991. "The Ethnographic Present". *Man* 26 (4): 609. <https://doi.org/10.2307/2803772>.

- Sardan, Jean-Pierre Olivier de. 1992. "The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'postmodern' Anthropology". *Critique of Anthropology* 12 (1): 5–25. <https://doi.org/10.1177/0308275X9201200101>.
- Saso, Michael. 1974. "Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual". Teoksessa *Religion and Ritual in Chinese Society*, toimittanut Emily Martin ja Arthur P Wolf, 325–36. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Scheibler, Susan. 2016. "Daoism and the LGBT Community". Teoksessa *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender*, toimittanut Ann A. Pang-White, 1. p., 289–304. Bloomsbury Research Handbooks in Asian Philosophy. London: Bloomsbury Academic.
- Seta, Gabriele de. 2014. "'Meng? It Just Means Cute': A Chinese Online Vernacular Term in Context". *M/C Journal* 17 (2). <http://www.journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/789>.
- Shahar, Meir. 1996. "Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China". Teoksessa *Unruly Gods*, toimittanut Meir Shahar ja Robert P. Weller, 184–211. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824865429-003>.
- Shahar, Meir, ja Robert Weller. 1996. "1. Introduction: Gods and Society in China". Teoksessa *Unruly Gods*, toimittanut Meir Shahar ja Robert P. Weller, 1–36. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824865429-002>.
- Siikala, Anna-Leena. 1997. "Toisiinsa virtaavat maailmat". Teoksessa *Kaukaa haettua: kirjoituksia antropologisesta kenttätöystä*, toimittanut Anna Maria Viljanen ja Minna Lahti, 20–34. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Siivonen, Katriina. 2008. Saaristoidentiteetit merkkien virtoina : varsinaissuomalainen arki ja aluekehitystyö globalisaation murroksessa. Kansantieteellinen arkisto. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Smith, A. M. 2019. "Transcendental Academia: Deleuze and Guattari in the Anthropology of Religion". *Literature & Aesthetics* 29 (1). <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/LA/article/view/13414>.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1979. *Faith and belief*. Princeton University Press.
- Sommer, Matthew Harvey. 1997. "The Penetrated Male in Late Imperial China: Judicial Constructions and Social Stigma". *Modern China* 23 (2): 140–80. <https://doi.org/10.1177/009770049702300202>.
- . 2000. *Sex, law, and society in late imperial China*. ACLS Humanities E-Book. Stanford University Press.
- Spriggs, Hermione. 2019. "Drawing into Being: The Trap as a Diagram for Ecological Exchange between Art and Anthropology". *Journal of Material Culture* 24 (4): 453–72. <https://doi.org/10.1177/1359183518820371>.
- Stark, Rodney, ja Roger Finke. 2000. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. University of California Press.
- Steinmüller, Hans. 2019. "Anthropological Theory Is Serious Play". *Anthropology Of This Century*, nro 25. <http://aotcpres.com/articles/anthropological-theory-play/>.
- Sterckx, R., toim. 2005. *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stevens, Keith. 1997. *Chinese gods: the unseen world of spirits and demons*. London: Collins & Brown.
- . 2002. "The Wrestling Princes". *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 42: 431–434.
- Stevenson, Mark, ja Cuncun Wu, toim. 2013. *Homoeroticism in Imperial China: a sourcebook*. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Studies in Melanesian anthropology. University of California Press.
- . 1999. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Athlone Press.
- Szonyi, Michael. 1998. "The Cult of Hu Tianbao and the Eighteenth-Century Discourse of Homosexuality." *Late Imperial China* 19 (1): 1–25. <https://doi.org/10.1353/late.1998.0004>.

- . 2007. "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories". *Modern China* 33 (1): 47–71. <https://doi.org/10.1177/0097700406294700>.
- . 2016. *A Companion to Chinese History*. John Wiley & Sons.
- Taira, Teemu. 2006. *Notkea uskonto*. Eetos-julkaisu. Eetos.
- Talvacchia, Kathleen T., Michael F. Pettinger, ja Mark Larrimore. 2015. *Queer Christianities: Lived Religion in Transgressive Forms*. NYU Press.
- Tam, Wai Lun. 2001. "Integration of the Magical and Cultivational Discourses: A Study on a New Religious Movement Called the True Buddha School." *Monumenta Serica* 4: 141–69.
- . 2007. "Re-Examining the True Buddha School: A 'New Religion' or a New 'Buddhist Movement'?" *Journal for the Academic Study of Religion* 20 (3): 303–16. <https://doi.org/10.1558/arsr.v20i3.303>.
- . 2016. "The Tantric Teachings and Rituals of the True Buddha School". Teoksessa *Tantric Traditions in Transmission and Translation*, toimittanut David B. Gray ja Ryan Richard Overbey. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199763689.001.0001>.
- Taussig, Michael T. 2011. *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Ting, Wong Pei. 2016. "A match made by god at Yueh Hai Ching Temple". TODAY Singapore. 15. syyskuuta 2016. <https://www.todayonline.com/singapore/couple-first-wed-temple-its-restoration>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2004. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Turner, Edith. 2010. "Discussion: Ethnography as a Transformative Experience". *Anthropology and Humanism* 35 (2): 218–26. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2010.01068.x>.
- Turner, Edith B. 1993. "The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?" *Anthropology of Consciousness* 4 (1): 9–12. <https://doi.org/10.1525/ac.1993.4.1.9>.
- Tweed, Thomas A. 2011. "Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward 'Translocative' Analysis". *Journal of Global Buddhism* 12 (0): 17–32.
- Utriainen, Terhi. 2017. *Enkeleitä työpöydällä : arjen ja lumon etnografiaa*. Tietolipas. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- . 2018a. "Enkelitalismaani vai rukouskoru : mitä kätkeytyy pieneen arkiseen onnenezineeseen?" Teoksessa *Katse pyhään : näkökulmia uskonnon aineellisuuteen*, toimittanut Alexandra Bergholm ja Riku Hämäläinen, 211–30. Patruuna.
- . 2018b. "Mihin tarvitsemme uskontotieteen erottelukykä?" *Tieteessä tapahtuu* 36 (4). <https://journal.fi/tt/article/view/71098>.
- Van Asselt, W. J. 2007. "The Prohibition of Images and Protestant Identity." In *Iconoclams and Iconoclash. Struggle for Religious Identity*, edited by P. van Geest, D. Müller, and T. Salemink, 299–311. Leiden: Brill.
- Van Maanen, John. 2011. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Verchery, Lina. 2019. "Both Like and Unlike: Rebirth, Olfaction, and the Transspecies Imagination in Modern Chinese Buddhism". *Religions* 10 (6): 364. <https://doi.org/10.3390/rel10060364>.
- Vermander, Benoit. 1995. "Religions in Taiwan today". *China News Analysis*, nro 1538–1539: 1–15.
- Verter, Bradford. 2003. "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu". *Sociological Theory* 21 (2): 150–74. <https://doi.org/10.1111/1467-9558.00182>.
- Vries, Hent de. 2001. "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies". Teoksessa *Religion and media*, toimittanut Hent de Vries ja Samuel Weber, 3–42. Cultural memory in the present. Stanford: Stanford University Press.
- Wachowski, Lana, Tom Tykwer, ja Lily Wachowski. 2012. *Pilvikartasto*. Warner Bros. <http://www.imdb.com/title/tt1371111/>.

- Wagner, Roy, kirjoittaja. 2016. *The Invention of Culture*. Second edition. Chicago ; London: The University of Chicago Press.
- Wang, Frank T. Y., Herng-Dar Bih, ja David J. Brennan. 2009. "Have They Really Come out: Gay Men and Their Parents in Taiwan". *Culture, Health & Sexuality* 11 (3): 285–96. <https://doi.org/10.1080/13691050802572711>.
- Wang, Robin. 2012. *Yinyang : the way of heaven and earth in Chinese thought and culture*. New approaches to Asian history. Cambridge University Press.
- Wang, Shunmin. 1995. "The Studies on the Transition of Contemporary Taiwan Buddhism". *Chung-Hwa Buddhist Journal* 8: 315–42.
- Watson, James L. 1993. "'Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China". Teoksessa *China's quest for national identity*, toimittanut Lowell Dittmer ja Samuel S. Kim, 80–103. Ithaca: Cornell University Press.
- Watts, Alan. 1975. *Tao : the watercourse way*. 1st ed. Pantheon Books.
- Weber, Max. 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Kääntänyt Timo Kyntäjä. 2. p. WSOY.
- Weller, Robert P. 1985. "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan". *American Ethnologist* 12 (1): 46–61.
- . 1994. "Capitalism, Community, and the Rise of Amoral Cults in Taiwan". Teoksessa *Asian Visions of Authority : Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, toimittanut Charles F. Keyes, Laurel Kendall, ja Helen Hardacre. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2000. "Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan". *Public Culture*, 23.
- . 2012. "The Possibilities and Limitations of Spiritual Capital in Chinese Societies". Teoksessa *The Hidden Form of Capital*, toimittanut Peter Berger ja Gordon Redding, 41–60. London: Anthem Press. <https://doi.org/10.7135/UPO9780857289520.005>.
- Wen, Benbell. 2016. *The Tao of Craft: Fu Talismans and Casting Sigils in the Eastern Esoteric Tradition*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Weston, Kath. 2018. "The Ethnographer's Magic as Sympathetic Magic". *Social Anthropology* 26 (1): 15–29. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12492>.
- Wong, Wai Yip. 2011. "Defining Chinese Folk Religion: A Methodological Interpretation". *Asian Philosophy* 21 (2): 153–70. <https://doi.org/10.1080/09552367.2011.563993>.
- Wu, Junqing. 2016. "Words and Concepts in Chinese Religious Denunciation: A Study of the Genealogy of Xiejiao". *The Chinese Historical Review* 23 (1): 1–22. <https://doi.org/10.1080/1547402X.2016.1168178>.
- Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese society : a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors by C. K. Yang*. University of California Press.
- Yang, Fenggang, ja Anning Hu. 2012. "Mapping Chinese folk religion in mainland China and Taiwan". *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (3): 505–521.
- Yang, Kuo-Shu, ja David YF Ho. 1988. "The role of yuan in Chinese social life: A conceptual and empirical analysis."
- Yuan, Mei. 2013. *Zibuyu, "What The Master Would Not Discuss", According to Yuan Mei (1716-1798) : A Collection of Supernatural Stories*. Toimittanut Yan Beiwen ja Paolo Santangelo. Leiden: Brill.
- Zhang, Maogui ja Benxuan Lin. 1992. "The Social Imaginations of Religion: A Research Problem for Sociology of Knowledge." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 74:95–123.
- Zhang, Yanchao. 2019. "The State Canonization of Mazu: Bringing the Notion of Imperial Metaphor into Conversation with the Personal Model". *Religions* 10 (3): 151. <https://doi.org/10.3390/rel10030151>.

3 Verkkolähteet

- Apple Daily 蘋果新聞網. 2008. "夭壽 神棍迷姦政大男 唬「LP 有色鬼」逼手淫 輔仁等校也有人受害". 蘋果新聞網. 2008.
<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/headline/20080901/30913709/>.
- Baidu, Bailiao [百度百科]. 2019. "Tu'ershen nong yinyuan [兔儿神弄姻缘]". 百度百科. 1. joulukuuta 2019.
<https://baike.baidu.com/item/%E5%85%94%E5%84%BF%E7%A5%9E%E5%BC%84%E5%A7%BB%E7%BC%98>.
- Casey, Noah. 2002. "The True Buddha School: A Field Research Report on The Chan Hai Lei Zang Temple". Montreal Religious Sites Project. 15. huhtikuuta 2002.
<http://www.mrsp.mcgill.ca/reports/html/ChanHai/>.
- Chen Paul. 2018. "想在情人節前脫單嗎? 請同志月老兔兒神簽個線吧!". Hornet Stories (blog). 4. helmikuuta 2018. <https://hornet.com/stories/zh-hant/rabbit-god-gay-love-god/>.
- Gold, Michael. 2015. "Taiwan's Gays Pray for Soul Mates at 'Rabbit' Temple". Reuters, 19. tammikuuta 2015. <https://www.reuters.com/article/us-taiwan-gay-temple-idUSKBNOKSOPL20150119>.
- Fernós, Fausto. 2008. DSCN0867.JPG. Photo.
<https://www.flickr.com/photos/feastoffools/2300327041/>.
- Han Shanglun 韓上倫, ja Xiao Yuanbin 蕭遠斌. 2008. "神棍騙財騙色? 大學生出面指控". TVBS. 2008. <https://news.tvbs.com.tw/local/180098>.
- Ho, Yi. 2007. "Taoist homosexuals turn to the Rabbit God - Taipei Times", 21. lokakuuta 2007. <https://www.taipeitimes.com/News/feat/archives/2007/10/21/2003384192>.
- Huang, Thomas Andrew. 2019. "Kiss of the Rabbit God". Nowness. 28. kesäkuuta 2019.
<https://www.nowness.com/story/kiss-of-the-rabbit-god-andrew-thomas-huang>.
- Li Ying 李穎. 2007. "永和兔兒神 慰藉同志情緣". 自由電子報. 23. lokakuuta 2007.
<https://news.ltn.com.tw/news/local/paper/162812>.
- Li, Yuzhen 李玉珍, ja Fengmao Li 李豐楙. ei pvm. "Fahui 法會". National Religion Information Network 全國家宗教訊網. Viitattu 15. toukokuuta 2020.
<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=91>.
- Me2 Digital Entertainment. 2018. "Yaoguai ming gelu [妖怪鳴歌錄]". 【妖怪鳴歌錄】台灣本土奇幻故事手遊, 尋找屬於你的小妖怪. 2018. <https://17.omg.com.tw/Character>.
- MOFA, Ministry of Foreign Affairs, Republic of China (Taiwan). 2018. "History". Text. The Official Website of the Republic of China. Ministry of Foreign Affairs. 2018.
http://www.taiwan.gov.tw/content_3.php.
- MOI, Ministry of the Interior R.O.C. 2019. "General Conditions of Religions [各宗教教務概況]". National Religion Information Network [全國家宗教訊網]. 28. kesäkuuta 2019.
<https://religion.moi.gov.tw/Download/List?ci=0>.
- . 2020. "Ministry of Interior Statistics Information Network [內政統計查詢網 neizheng tongji chaxunwang]". 2020. <https://statist.moi.gov.tw/micst/stmain.jsp?sys=100>.
- NowThis News. 2015. *Gay Temple In Taiwan A Sanctuary Against Religious Intolerance*. Taipei. https://www.youtube.com/watch?v=3Uo-RGiuAiw&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3pI3w_ypef0u789Ty6OAxfDylb4GhR7yLqTWpELCekPL-ShSlrgIgnEig.
- Nurminen, Jussi. 2019. "Taiwan hyväksyi homoavioliitot ensimmäisenä maana Aasiassa – Presidentti: Rakkaus voitti". Yle Uutiset. 17. toukokuuta 2019.
<https://yle.fi/uutiset/3-10788038>.
- Pan Jianzhi 潘建志. 2015. "萬丹武龍代天府 儒佛道回基 5 教共 1 廟 - 生活". China Times 中時電子報. 5. tammikuuta 2015.
- Sturgeon, Donald. 2019. [Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese](https://www.chinatimes.com/realtimenews/20150105004318-260405?chdtv), Digital Scholarship in the Humanities
<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20150105004318-260405?chdtv>.
- Taoist Sorcery. 2015. "The Patriarch Of Taoist Magic Skills - Wan Fa Zu Shi (万法祖师)". TAOIST SORCERY (blog). maaliskuuta 2015. <http://taoist-sorcery.blogspot.com/2015/03/the-patriarch-of-taoist-magic-skills.html>.

- . ei pvm. "Secret Talismans of San Shan Jiu Hou Xian Shi (三山九侯仙師) to support him in his spiritual training". *TAOIST SORCERY MASTER* (blog). Viitattu 9. huhtikuuta 2020. <http://taoist-sorcery-master.blogspot.com/>.
- TBS. 2011. "同性戀結婚的問題". 真佛宗全球資訊網 (True Buddha School Net Chinese Web). 2011. <http://tbsn.org/chinese3/news.php?cid=23&csid=229&id=8790>.
- . 2018. "有關於「同性戀」的問答". 真佛宗全球資訊網 (True Buddha School Net Chinese Web). 8. tammikuuta 2018. <http://tbsn.org/chinese3/news.php?cid=23&csid=278&id=7>.
- . 2019. "True Buddha School Net English Web". 25. joulukuuta 2019. <http://tbsn.org/english2/>.
- . ei pvm. "Zhenfozong fulu 真佛宗符籙". True Buddha School Net English Web. Viitattu 16. kesäkuuta 2020a. <http://tbsn.org/chinese3/picClass.php?cid=38>.
- . ei pvm. "同性戀是邪淫嗎?" 真佛法藏文庫. Viitattu 17. joulukuuta 2019b. <http://www.tblibrary.org/?act=article&id=3348>.
- . ei pvm. "同性戀結婚的問題". 真佛法藏文庫. Viitattu 10. huhtikuuta 2020c. <http://www.tblibrary.org/?act=article&id=3327>.
- "Tu'er Shen". 2006. Wikipedia. 18. kesäkuuta 2006. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Tu%27er_Shen&oldid=59216285.
- Uchitelle, Louis. 1991. "Market Magic; But Just Who Is That Fairy Godmother?" *The New York Times*, 29. syyskuuta 1991, osa Week in Review. <https://www.nytimes.com/1991/09/29/weekinreview/market-magic-but-just-who-is-that-fairy-godmother.html>.
- WeiMingTang. 2017. "威明堂兔兒神殿". 7. toukokuuta 2017. <https://web.archive.org/web/20170507080644/http://www.weimingtang.url.tw/qa.php>.
- Yahoo! 2007. "拜陰神可否與其注意事項?". Yahoo 奇摩知識+. 12. lokakuuta 2007. <https://tw.answers.yahoo.com/question/index?qid=20071012000016KK03365>.
- Yang, Zhizhong 楊致中, ja Yuanbin Xiao 蕭遠斌. 2007a. "另類月老兔兒神 出自袁枚「子不語」". TVBS. 3. kesäkuuta 2007. <https://news.tvbs.com.tw/entry/322554>.
- . 2007b. "台灣首見「兔兒神」 專司男同志情愛". TVBS. 3. kesäkuuta 2007. <https://news.tvbs.com.tw/entry/322595>.
- Yi, Beh Lih, ja Shanshan Chen. 2019. "Abused as 'Dirty', Same-Sex Newlyweds in Taiwan Fear Backlash". *Reuters*, 25. kesäkuuta 2019. <https://www.reuters.com/article/us-lgbt-stonewall-taiwan-idUSKCN1TQ0WK>.
- Yung Sik Wei. ei pvm. "Hu Xiu Hua". Viitattu 20. joulukuuta 2019. <http://www.yungsikwei.org/english/ehuxiuhua.htm>.

4 Muu aineisto

- Bryer, Jason ja Kimberly Speerschneider. 2016. likert: Analysis and Visualization Likert Items. R package version 1.3.5.
- Cai, Mingzhang 蔡明璋, Yangzhi Fu 傅仰止, Benxuan Lin 林本炫, Peishan Liao 廖培珊, ja Shuhui Xie 謝淑惠. 2019. "Taiwan shehui bianqian jiben diocha ji hua di qi di si ci tiao cha ji hua zhixing baogao 灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次調查計畫執行報告". MOST 107-2420-H-001-003-SS2. Taipei: Academica Sinica.
- Chang, Winston. 2014. extrafont: Tools for using fonts. R package version 0.17.
- Fu, Yang-chih. (2020). 2018 Taiwan Social Change Survey (Round 7, Year 4): Religion (D00170_1) [data file]. Available from Survey Research Data Archive, Academia Sinica. doi:10.6141/TW-SRDA-D00170_1-2
- Fu, Yang-chih. (2015). 2014 Taiwan Social Change Survey (Round 6, Year 5): Religion (C00310_2) [data file]. Available from Survey Research Data Archive, Academia Sinica. doi:10.6141/TW-SRDA-C00310_2-1
- Fu, Yang-chih. (2016). 2009 Taiwan Social Change Survey (Round 5, Year 5): Religion (C00157_2) [data file]. Available from Survey Research Data Archive, Academia Sinica. doi:10.6141/TW-SRDA-C00157_2-1
- Chang, Ying-hwa. (2014). 2004 Taiwan Social Change Survey (Round 4, Year 5): Religion [data file]. Available from Survey Research Data Archive, Academia Sinica. doi:10.6141/TW-SRDA-R090033-1
- International Social Survey Programme (ISSP) & Melin, Harri (Tampereen yliopisto): ISSP 2018: uskonto IV: Suomen aineisto [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 1.0 (2019-03-27). Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD3331>
- R Core Team. 2020. R: A language and environment for statistical computing. R Foundation for Statistical Computing, Vienna, Austria. URL <https://www.R-project.org/>.
- Wickham, H. 2016. ggplot2: Elegant Graphics for Data Analysis. Springer-Verlag New York
- Zhang, Yinghua 章英華, ja Yangzhi Fu 傅仰止. 2005. "Taiwan shehui bianqian jiben diocha ji hua di si di qi wu ci tiao cha ji hua zhixing baogao 台灣社會變遷基本調查計畫第四期第五次調查計畫執行報告". NSC 93-2420-H-001-002-B1. Taipei: Academica Sinica.

5 Opinnäytetyöt ja väitöskirjat

- Auvinen, Armi. 2006. "Temppelistä tenttiin : etnografinen tutkielma kansanuskosta taiwanilaisessa opiskelijamaailmassa". Pro gradu, Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Bahir, C. 2017. "Reenchanting Buddhism via modernizing magic: Guru Wuguang of Taiwan's philosophy and science of 'superstition'". Väitöskirja, Leiden: Leiden University.
- Ho, Jacqueline. 2015. "Insular Buddhist Communities and Attendance Patterns: The True Buddha School and the Calgary Pai Yui Temple's Outreach to the Wider Community". Väitöskirja, Calgary: University of Calgary.
- Huang, Ying-Chieh 黃英捷. 2012 "Taiwan diqu jin shi nian lai liyong zongjiao de xing fanzui chutan 臺灣地區近十年來利用宗教的性犯罪初探" (MA thesis, Shude Keji Daxue 樹德科技大學), 47-51.
- Koskenalho, Ninna. 2015. "Leikkiä Jumalan kanssa. Uskon kokemisen mielikuvitukselliset tekniikat Elävä Sana -seurakunnassa." Pro gradu, Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Natri, Juhani. 1970. "Esi-isien palvonta Taiwanin kansanuskossa". Pastoraalityö. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ovaskainen, Hanna. 2008. "Bodhisattvan tehtävä, antistruktuuri ja struktuuri toiminnallisina elementteinä buddhalaisen avustusjärjestön Ciji Gongdehuin työssä". Pro gradu, Helsinki: Helsingin yliopisto.

- Pakarinen, Jukka. 2001. "Esi-isien kunnioittaminen kristillisen lähetystyön ongelmana Taiwanilla". Teoksessa *Esi-isien kunnioittaminen kristillisen lähetystyön ongelmana Taiwanilla*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Takkinen, Meri. 2016. "Bodhisattvojen jalanjäljissä : kiinalainen huayan-buddhalaisuus tekstuaalisena ja elävänä harjoitusperinteenä". Pro gradu, Helsinki: Helsingin yliopisto.

Liitteet

1 Temppelin vanha sijainti

Lähde: (Fernós 2008)



2 Taiwanin uskonnot vuonna 2018 maakuntien ja kaupunkien tilastoimana

Lähde: (MOI 2019)

Vuosi 2018	Temppelit ja kirkot	Seuraajien lukumäärä
寺廟 Temppelet	12 305	953 599
道教 Taolaisuus	9 682	814 461
佛教 Buddhalaisuus	2 345	120 541
三一(夏)教 Kolme yhdessä harmoninen kirkko	1	31
理教 Li:ismi	5	232
軒轅教 Xuanyuan oppi	8	264
天帝教 Tiandi oppi	1	33
一貫道 Yiguantao	225	15 989
天德聖教 Taivaallisen hyveen kirkko	5	198
彌勒大道 Mitreayan Suuri Tie	6	634
天道 Taivaallinen Tie	1	87
先天救教 Aikaisemman Taivaan Salvationismi	—	—
其他 Muut	26	1 129
教(會)堂 Kirkot	2 839	—
猶太教 Juutalaisuus	1	—
天主教 Katolilaisuus	536	—
基督教 Protestantti	2 224	—
伊斯蘭教 Islam	4	—
東正教 Ortodoksi Kristitty	—	—
天理教 Tenrikyo	18	—
巴哈伊教 Bahai	2	—
真光教團 Mahikari Kirkko	—	—
山達基 Skientologia	2	—
統一教 Yhdistymiskirkko	—	—
摩門教 Mormonit (Myöhempien aikojen pyhien liike)	3	—
其他 Muut	49	—
Yhteensä	15 144	953 599
Huom: Tian Tao on laskettu vuodesta 2017 lähtien.		

3 Taiwan Social Change Surveyn tuloksia

Alle olen koonnut TSCS kyselyn vastauksia uskontoon liittyvästä osiosta. Vastaukset on kerätty (Cai ym. 2019; Zhang ja Fu 2005). Tässä olen ottanut mukaan kaikki vastaajat antaakseni kuvan Taiwanista laajemmin, yllä työssäni olen pyrkinyt puhumaan 20-30 vuotiaiden vastauksista.

請問您目前的宗教信仰是？ Millainen on uskosi?										
	1999	1999 %	2004	2004 %	2009	2009 %	2014	2014 %	2019	2019 %
1 沒有宗教信仰 Ei uskontoa	262	13,6	390	20,7	249	12,9	200	10,3	244	13,2
2 民間信仰 Kansanusko	643	33,6	576	30,6	825	42,8	935	48,3	907	49,3
自己認為的 itsemääritelty	63	3,3	41	2,2	59	3,1	49	2,5	27	1,5
拜神的 jumalia palvova	497	25,9	481	25,6	692	35,9	826	42,7	855	46,4
沒有清楚認定 Epäselvästi määritelty	65	3,4	47	2,5	70	3,6	60	3,1	24	1,3
其他 Muu	11	0,6	7	0,4	4	0,2	0	0	1	0,1
3 佛教 (佛教的宗派) Buddhalaisuus (Buddhalaisuuden koulukunta)	506	26,3	450	23,9	380	19,7	288	14,9	256	14
信佛、拜佛 Buddhien palvonta	–	–	395	21	319	16,6	219	11,3	205	11,1
淨土宗 Puhtaan maan buddhalaisuus	49	2,5	18	1	27	1,4	22	1,1	16	0,9
禪宗 Chan buddhalaisuus	24	1,2	12	0,6	7	0,4	10	0,5	6	0,3
密宗 Esoteerinen buddhalaisuus	9	0,5	3	0,2	8	0,4	10	0,5	4	0,2
禪淨雙修 Molempien Puhtaan maan ja Chan buddhalaisuuden harjoittaja	9	0,5	5	0,3	4	0,2	5	0,3	1	0,1

顯密兼修 Exo/Esoteeristen molempien harjoittaja	1	0,1	4	0,2	6	0,3	1	0,1	3	0,2
其他 Muu	47	2,4	0	0	2	0,1	12	0,6	16	0,9
不知道 Ei tiedä	31	1,6	--	--	7	0,4	9	0,5	5	0,3
4 道教 Taolaisuus	245	12,7	287	15,3	260	13,5	301	15,6	228	12,4
5 天主教 Katolilaisuus	47	2,4	10	0,5	28	1,5	19	1	24	1,3
6 基督教 Kristinusko	92	4,8	61	3,2	77	4	83	4,3	102	5,5
7 本土宗教 Paikalliset uskonnot	52	2,7	38	2	33	1,7	39	2,1	42	2,3
慈惠堂 Cihui tang	3	0,2	0	0	0	0	0	0	0	0
一貫道 Yiguantao	39	2	37	2	33	1,7	38	2	39	2,1
亥子道 Haizitao	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
天帝教 Tiandi oppi	2	0,1	0	0	0	0	0	0	1	0,1
天德教 Taivaallisen hyveen kirkko	0	0	1	0,1	0	0	0	0	0	0
軒轅教 Xuanyuan oppi	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
理教 Li:ismi	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
其他 Muu	8	0,4	0	0	0	0	1	0,1	2	0,1
8 日本宗教 Japanilaiset uskonnot	3	0,2	4	0,2	11	0,5	7	0,4	9	0,5
日蓮正宗 Nichiren Shōshū	2	0,1	0	0	1	0,1	0	0	1	0,1
創價佛學會 Sōka Gakkai	1	0,1	3	0,2	10	0,5	7	0,4	8	0,4
天理教 Tenrikyō	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
真光文明教團 Mahikari	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
其他 Muu	0	0	1	0,1	0	0	0	0	0	0
9 其他外來宗教 Muut ulkomaalaiset uskonnot	3	0,2	0	0	2	0,1	0	0	0	0
回教 Islam	1	0,1	0	0	0	0	0	0	0	0

大同教 Bahai	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
山達基 Skientologia	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
統一教 Yhdistymiskirkko	0	0	0	0	1	0,1	0	0	0	0
其他 Muu	2	0,1	0	0	1	0,1	0	0	0	0
10 數教合一	71	3,7	57	3	61	3	55	2,9	20	1
佛道雙修 Buddhalaisuus ja taolaisuus yhdessä	47	2,4	53	2,8	30	1,6	48	2,5	16	0,9
三教合一 Kolme opetusta yhdessä	0	0	1	0,1	27	1,4	5	0,3	2	0,1
其他 Muu	21	1,1	3	0,2	4	0,2	2	0,1	2	0,1
其他暫時未能歸類 者或很難說者 Muu uskonto, hetkellä oli liian vaikea selittää ai erotella	-	-	8	0,4	1	0,1	7	0,4	10	0,5
不知道 Ei tiedä	1	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-
樣本數 Otannan lukumäärä	1925	100	1881	100	1927	100	1934	100	1842	100

請問您常不常參加宗教活動(例如：進香、禪修、做禮拜、靈修聚會、宗教志工服務)，大概多久一次？

Osallistutko usein uskonnollisiin toimintoihin (esim. suitsukkeen tarjoamiseen, meditaatioon, jumalanpalveluksiin, henkisen kasvatuksen tapahtumiin, uskonnollisiin vapaaehtoistöihin), suunnilleen miten monesti ja usein?

	2019	2019 %
每星期好幾次 Useamman kerran viikossa	54	2,9
每星期一次 Kerran viikossa	76	4,1
一個月兩三次 Pari kolme kertaa kuussa	109	5,9
一個月一次 Kerran kuussa	72	3,9
一年好幾次 Useasti vuodessa	291	15,8
一年一次 Kerran vuodessa	202	11

幾乎沒有(比一年一次更少) Ei oikeastaan yhtään (vähemmän kuin kerran vuodessa)	402	21,8
從未參加 Ei ole koskaan osallistunut	633	34,4
不一定 Ei varmaa	2	0,1
缺漏 Puute	1	0,1
樣本數 Otannan lukumäärä	1842	100

請問您在去年一年中（去年 8 月到今年 7 月），有沒有捐款給寺廟、教會等宗教團體？ Oletko viimeisen vuoden (viime vuoden elokuusta tämän vuoden heinäkuun) aikana, lahjoittanut rahaa temppelien tai seurakuntien kaltaisille uskonnollisille järjestöille?										
	1999	%	2004	%	2009	%	2014	%	2019	%
有 On	1 414	73,5	1 027	54,6	1 061	55,1	926	47,9	1 001	54,3
沒有 Ei ole	511	26,5	854	45,4	866	44,9	1 007	52,1	839	45,5
不知道/忘記了 Ei tiennyt / Unohtanut	–	–	0	0	0	0	1	0,1	1	0,1
拒答 Kieltäytyi vastaamasta	–	–	–	–	0	0	0	0	1	0,1
總計 Otannan lukumäärä	1 862	100,0	1 881	100,0	1 927	100,0	1 934	100,0	1 842	100,0

請問您去年一年（去年 8 月到今年 7 月）總共捐了多少錢給宗教團體？ _____元 Paljonko olet lahjoittanut yhteensä viimeisen vuoden (viime vuoden elokuusta tämän vuoden heinäkuun) aikana, uskonnollisille järjestöille?					
	1999	2004	2009	2014	2019
Alle 1000 TWD	378	390	370	308	403
1001-10000 TWD	636	495	552	413	428
10001-20000 TWD	67	64	54	44	39
Yli 20001 TWD	76	63	50	65	65
Yhteensä ei vastaukset:	768	869	903	1104	907
Yhteensä:	1925	1881	1927	1934	1842

您相信下列說法嗎？(5) 緣份是上輩子甚至是幾世前就決定的

Uskotko alla oleviin sanontoihin (5) Yuanfen on edellisen elämän, jopa monen aikaisemman, päättämä

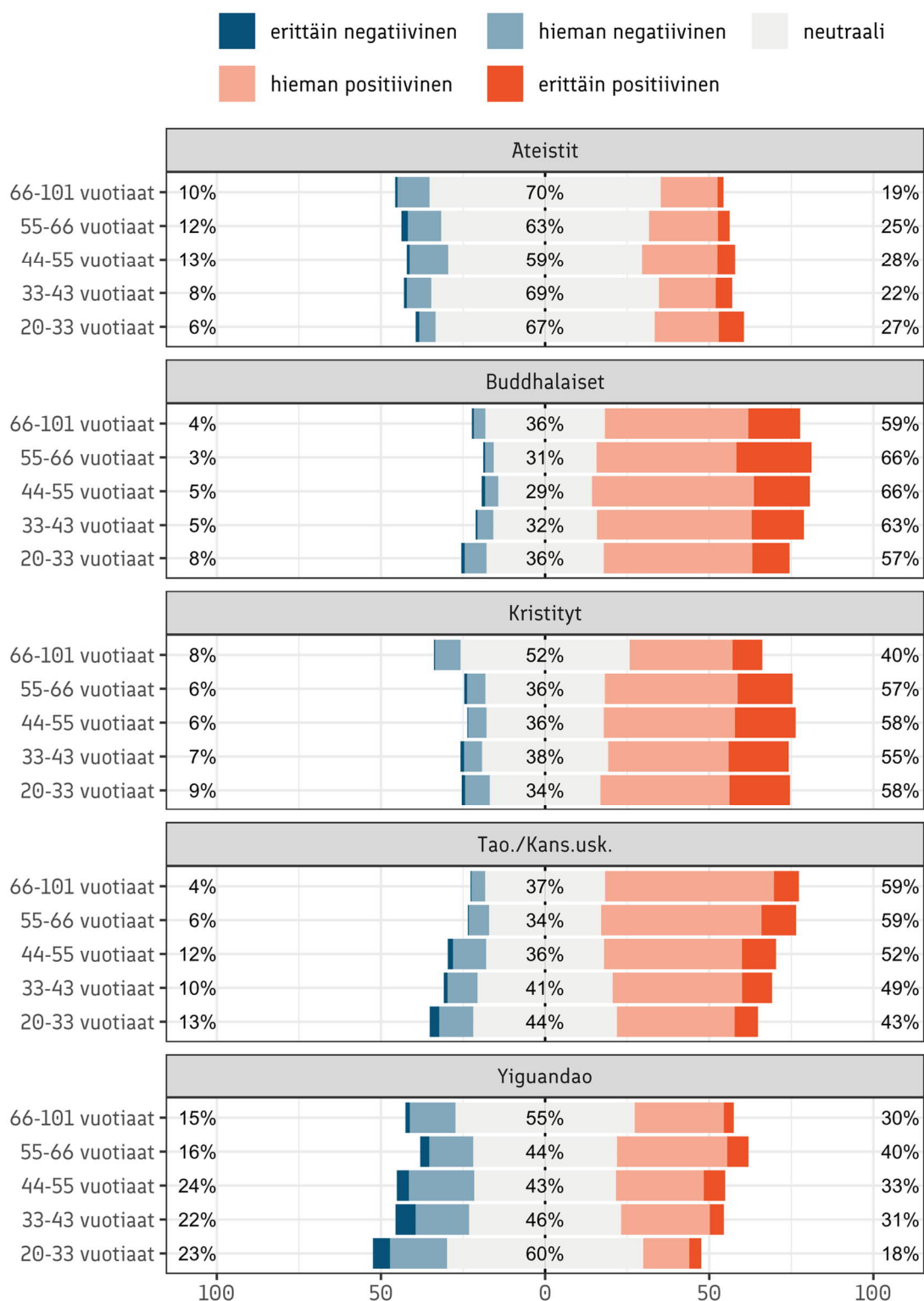
	1999	%	2004	%	2009	%	2014	%	2019	%
很相信 Uskon paljon	483	25,1	449	23,9	433	22,5	464	24	294	16
有點相信 Uskon hieman	834	43,3	812	43,2	869	45,1	793	41	894	48,5
不太相信 En usko liikaa	343	17,8	418	22,2	468	24,3	416	21,5	480	26,1
很不相信 En usko paljoa	143	7,4	146	7,8	125	6,5	160	8,3	119	6,5
Ei vastausta (kieltäytyminen, unohtaminen, ei osannut valita)	122	6,4	56	3	32	1,7	101	5,2	55	3
總計 Yhteen laskettu	1925	100	1881	100	1927	100	1934	100	1842	100

您相信下列說法嗎？(6) 娶錯妻、嫁錯郎都是前世欠的

Uskotko alla oleviin sanontoihin (6) Naimisiin meneminen väärän puolison kanssa on edellisen elämän velkaa?

	1999	%	2004	%	2009	%	2014	%	2019	%
很相信 Uskon paljon	356	18,5	392	20,8	316	16,4	329	17	210	11,4
有點相信 Uskon hieman	625	32,5	629	33,4	704	36,5	596	30,8	646	35,1
不太相信 En usko liikaa	550	28,6	566	30,1	628	32,6	608	31,4	706	38,3
很不相信 En usko paljoa	255	13,2	239	12,7	246	12,8	301	15,6	228	12,4
Ei vastausta (kieltäytyminen, unohtaminen, ei osannut valita)	139	7,3	55	3	33	1,8	100	5,2	52	2,9
總計 Yhteen laskettu	1925	100	1881	100	1927	100	1934	100	1842	100

3.1 Kuvaajia



4 Jänisjumalan tarina

Lähde: (Kallio 2018b, 13–14)

Qing- dynastian alussa muuan nuorena virkamiestutkinnon läpäissyt sensori lähti tarkastumatkalle Fujianiin. Siellä **Hu Tianbao**- niminen mies ihastui hänen komeisiin piirteisiinsä eikä voinut olla vilkuilematta häneen aina kun hän nousi kantotuoliin tai johti oikeudenistuntoa. Sensori piti Hun käytöstä epäilyttävänä mutta ei millään keksinyt sille selitystä eivätkä hänen alaisensa tohtineet sitä hänelle kertoa. Jonkin ajan kuluttua sensori lähti toiselle paikkakunnalle ja Hu seurasi häntä. (Matkan varrella) Hu piiloutui käymälään päästäkseen näkemään salaa sensorin takapuolen. Sensori oli entistä epäileväisempi ja kutsui Hun kuulusteltavaksi. Hu ei aluksi puhunut mitään, mutta kun hänet pantiin kahleisiin, hän sanoi: ”Totuus on se, että nähtyäni ylhäisyyden komeat piirteet en ole voinut saada niitä mielestäni. Ymmärrän hyvin (kurkottaneeni liian korkealle:) Miten tavalliset linnut voisivatkaan kerääntyä taivaalliseen kanelipuuhun? Mutta sieluni liiti (korkeuksiin kumminkin) niin, että tahtomattani tulin tehneeni sopimattomuuksia. Sensori raivostui ja hakasi Hun kuoliaaksi pystyyn kuivuneen puun alla.

Kuukauden kuluttua Hu ilmestyi unessa erälle kyläläiselle ja sanoi: ”Loukkasin ylimystä sopimattomilla ajatuksilla ja ansaitsisin kuoleman. Mutta siinähan oli kysymys vain hitusesta ihastumista ja hetken hullaantumisesta, kokonaan eri asiasta kuin tavallisten (rikollisten) toiselle ihmiselle tuottamasta vahingosta. Manalan virkamiehet nauroivat minulle ja tekivät minusta pilkkaa, mutta kukaan ei ollut minulle vihainen. Nyt Manalan jumala nimitti minut pupupoikien jumalaksi huolehtimaan erityisesti miehiin mieltyneiden miesten asioista. Minulle sopii nyt pystyttää temppeli ja polttaa siellä suitsuketta sekä kynttilöitä.

Fujianin kansanperinteeseen kuuluu, että mies voi ottaa (nuoremman rakastajansa) vala-veljekseen. Kun (sellaiset miehet) kuulivat kyläläisen unessa saamasta ilmoituksesta, he ryhtyivät kilvan keräämään rahoja temppelin pystyttämiseksi. (Temppelissä kävijöiden rukouksiin) vastattiin halutusti ja nopeasti. Niinpä kaikki salaisia kohtaamisia ja salasuhteita harjoittaneet sekä saavuttamattomassa (rakkaudessa) riutuneet menivät sinne rukoi- lemaan (todellista ja pysyvää rakkaussuhdetta). (Yuan Mein ystävä) **Cheng Yumen** huomautti: ”Tuo sensori ei (nähtävästi) ollut lukenut Yanzi Chunqiu (tarinaa, jossa Yanzi) kehotti olemaan tappamatta töyhdöntekijän apumiestä, koskapa tuli toimineeksi aivan liian kovaotteisesti.”

5 Keith Stevensin kuvat



